

محمد بن رسول البرزنجي  
1040-1103 هـ / 1630-1691 م

# الْجَاذِبُ الْغَيْبِيُّ إِلَى الْجَانِبِ الْغَرْبِيِّ

## فِي حُلِّ مُشْكَلَاتِ الشَّيْخِ مُحْيِي الدِّينِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ

تحقيق: د. ناصر محمد يحيى ضميرية



مراجعة وتقديم: د. بكري علاء الدين

مع تقديم عام لمشروع المكتبة الأكبرية  
بقلم د. سعاد الحكيم



الجلد الطين إلى الجانب الغربي  
عز مشكلات الشيخ مكي الذين بين العرب

# الْجَاذِبُ الْغَيْبِيُّ إِلَى الْجَانِبِ الْغَرْبِيِّ فِي حَلِّ مُشْكَلاتِ الشَّيْخِ مُحْيِي الدِّينِ ابْنِ الْغَرْبِيِّ

تأليف

محمد بن رسول البرزنجي

1040-1103هـ / 1630-1691م

تحقيق

د. ناصر محمد يحيى ضميرية

مراجعة وتقديم

د. بكري علاء الدين

مع تقديم عام لمشروع المكتبة الأكبرية

بقلم د. سعاد الحكيم

دار المدار الإسلامي

الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي  
في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي  
محمد بن رسول البرزنجي

دار المدار الإسلامي 2021

جميع الحقوق محفوظة للنشر بالتملك مع المحقق

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2021

موضوع الكتاب التصوف

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

الحجم 17 × 24 سم

التجليد برش مع ردة

ردمك ISBN 978-9959-29-694-8

(دار الكتب الوسطية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2016/317

دار المدار الإسلامي

الصناعات، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس،

هاتف +961 1 75 03 04 خليوي +961 3 93 39 89

ص.ب. 14/5703 بيروت - لبنان فاكس +961 1 75 03 07

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

المواقع الإلكترونية www.osabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة  
إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل  
أو واسطة من وسائل نقل المعلومات، سواء أكانت  
إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو  
التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي  
سابق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be  
reproduced, or transmitted in any form or by  
any means, electronic or mechanical, including  
photocopying, recording or by any information  
storage retrieval system, without the prior  
permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة

الصناعات، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس

هاتف +961 1 75 03 04 /بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا دار ليبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدميقي، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس +218 21 34 07 013 +218 91 21 45 483

بريد إلكتروني osabooks@yahoo.com



## تقديم المكتبة الأكبرية

د. سعاد الحكيم

بدأ الاهتمام بتجربة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الشخصية وبأفكاره الكبرى وأمات مؤلفاته منذ بداية حياته الصوفية. وربما يمكننا أن نقول إن ابن رشد هو أول من اهتم بتجربة ابن عربي وفكره عندما طلب لقاءه ليُعَين حاله بنفسه، وكان ابن عربي لا يزال فتى "ما بَقَلَ وَجْهُهُ وَلَا طَرُّ شَارِبُهُ"، وقد خرج من خلوته الأولى<sup>(١)</sup>.

إلا أن الشخص الأكثر اهتمامًا بتجربة ابن عربي والأبعد أثرًا هو ابن عربي نفسه. وقد تجلّى اهتمامه هذا في عدّة أعمالٍ له أكتفي بذكر أربعة منها:

فهو - أولاً - قد أيقنَ بأنَّ ما حدّث له من فتوح حقيقة لا وهم، وآمنَ بتجربته الشخصية فرعاها وأصلها وثبتها ونماها بالاشتغال على الذات واكتساب الخبرات الخاصة بتلقي الإلهامات والفتوحات. فقصّد مشايخ عصره المعروفين بالثرية والرياضات وأخذ منهم في حدود حاجته ما يُجانب خصوصية تجربته، دون جرح لاستقلاليتهم وتفردهم، ودون انضواء تحت جناح أيّ شيخ أو تسليمه مقاليد تجربته الشخصية.

وهو - ثانيًا - نسجَ حول تجربته وفكره نسيجًا إنسانيًا، فقرّب من توّسم

---

(١) الإشارة هنا إلى اللقاء الذي حدّث بين ابن رشد وابن عربي في قرطبة، والحوار الذي دارَ بينهما بشأن المعرفة الفلسفية نتاج الفكر، والمعرفة الصوفية نتاج الفتح والإلهام. وقال فيه ابن عربي قوله الرّمزيّة المشهورة: "نعم ولا". يُنظر: الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة ١٩٧٢، ج ٢، ص ٣٧٢.

فيهم الثبابة والهيمة والأهلية للمعلم الصوفي. واتخذت علاقته بهم شكلَ ضحية إنسانية وتلميذة رفيقة وثقوة لصيقة، لا شكلَ شيخ - مُريد. فأسس بهذا العمل مدرسة صوفية لا طريقة صوفية، وأرسى دعائم نهج معرفي لا يزال ولاذًا ومتنوعًا ومُتناميًا عبر الزمن؛ فلكل تلميذ بصمته الشخصية ومعالم تكوينه الروحي والمعرفي.

وهو - ثالثًا - قد اختار التدوين ولم يكتفِ بالرواية الشفهية لتجاربه الصوفية، فحفظ بذلك عباراته وألفاظه نقيّة في سطور كُتبه ومؤلفاته، لتطمئن الأجيال اللاحقة إلى أن ما وصل إليها من نصوص هو ما قاله حقًا ويقينًا.

وهو - رابعًا - شارك مشاركة فاعلة في ورشة قراءة لكُتبه ورسائله في حلقات سماع ضمت الكثير من طلابه والمهتمين بالفكر الصوفي، ولا سيما حين استقر به المقام في مدينة دمشق. وقد أسهمت حلقات السماع هذه في بيان أفكار الشيخ الأكبر وفي تفكيك مشكلات نصوصه لعددٍ غير قليلٍ من العلماء والمتعلمين، مُهذبة السبيل أمام الجيل اللاحق من كبار شراح كتبه، ولا سيما كتابه فصوص الحُكم، وكذلك لتسرب أفكاره إلى بيئات الطرق الصوفية الشخصية والعامة.

\*\*\*

إن الاهتمام بأفكار ابن عربي الذي بدأ في حياته لم يتقطع إلى يومنا هذا، وإن غبا توجُّهه في بلد ما لظروف علمية أو سياسية برز وتوقد في بلد آخر بعناية علماء وأدباء ومشايخ. ويمكن القول - دون مبالغة - إنه لم يأت حين من الزمان اختفى فيه كليًا الاهتمام بابن عربي، دراسة أو قراءة، وإن هذا الاهتمام كان ناطقًا بلغاتٍ مختلفة لا بالعربية فقط (لعل أهمها: التركية والفارسية والفرنسية والإنكليزية والإسبانية)، وإن أصداؤه تجاوت في فضاءات قصية، جغرافيًا ودينيًا. وسأحاول، في وصفٍ سريعٍ يُناسب هذا التقديم، أن أذكر بعض طبقات المهتمين بالثراث الأكبري والفاعلين فيه، وأن أضعها ضمن مسارين: مسارٍ ناطقٍ باللغة العربية، ومسارٍ ناطقٍ بلغاتٍ أخرى غير العربية.

يبدأ المسار الناطق باللغة العربية بطبقة تلامذة ابن عربي المقرئين، ومنهم: بدر الحبشي صاحب مؤلف وحيد وصل إلينا هو الإنشاء على طريق الله<sup>(1)</sup>، وإسماعيل بن سودكين (ت. 646هـ/1248م) الذي اهتم بشرح أفكار ابن عربي، وألف عدة كتب، منها كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات (وهو شرح لكتاب ابن عربي التجليات)، ووسائل السائل. أما التلميذ الأبعد أثرًا في نشر فكر الشيخ الأكبر فهو ريبه صدر الدين القونوي<sup>(2)</sup> (ت. 672هـ/1274م) الذي كان صديقًا لجلال الدين الرومي (ت. 672هـ/1274م) واستاذًا لقطب الدين الشيرازي (ت. 710هـ/1311م)، والذي استطاع إنشاء لفيف من العلماء المدرسين لإرثي أفكار الشيخ الأكبر عبر مجاله العلمية. ومن كتبه التي يحوزها فكر ابن عربي: الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، وهو، كما يقول القونوي، "فك ختمها وكشف أصول مراتب من أضيف إليه، دون التصدي لشرح الكتاب"<sup>(3)</sup>؛ ومفتاح الغيب<sup>(4)</sup>، الذي يتبنى فيه وفي كثير من كتبه نهج شيخه ابن عربي في تكريس "الإلهام" مصدرًا أساسيًا للمعرفة الصوفية.

وبين نهايات القرن السابع وبدايات القرن الحادي عشر الهجريين، بدأت تتوالى الشروح لكتب ابن عربي وتفكيك معضلاتها ورموزها، وكذلك المؤلفات التي تدافع عن عقيدته في مواجهة تحريمه والمُنكرين عليه.

ومن الشراح بعد صدر الدين القونوي<sup>(4)</sup>: مؤيد الدين الجندي (تلميذ

(1) نشر هذا الكتاب بتحقيق علمي مع ترجمة إلى الفرنسية المتبحر في الدراسات الأكبرية دينيس غريل، وقد صدر في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، سنة 1979 في سلسلة "الحوادث الإسلامية" ANNALES ISLAMOLOGIQUES، المجلد 15.

(2) حققه محمد خواجوي، طهران 1427هـ، ص 149-264 (تراجع خصوصًا الصفحتان 263 و264).

(3) يُنظر: محمد خواجوي، تحقيق مفتاح الغيب، مستقلاً ثم مع شرح الفناوي عليه، طهران 1426هـ.

(4) أحصى عثمان يحيى 120 شرحًا كاملاً أو جزئياً لفصوص الحكم، منها شروح بالتركية والفارسية، مع ذكر أماكن وجود مخطوطاتها في العالم في كتابه: مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*، ج 1، ص ص 240-256، الذي صدر في المعهد الفرنسي بدمشق سنة 1964، في جزئين وترجمة شيخ الأزهر في اللغة العربية، انظر: ص 10، حاشية (1).



القرنوي) وكتابة هو شرح فصوص الحكم؛ وعبد الرزاق القاشاني وكتابة هو شرح فصوص الحكم؛ وداود الفيضاني (ت. 751هـ/1350م)، تلميذ القاشاني، وكتابة هو مطلع لخصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، الذي كتب الحُتماني تعليقاً عليه باللغة العربية عنوانه تعليقات على شرح فصوص الحكم (طبع في قم عام 1410هـ/1989م)؛ وعبد الكريم الجيلي وكتابة هو شرح مُشكلات الفتوحات المكنية (وهو شرح لياب واحد من الفتوحات المكنية لابن عربي هو الباب 559)؛ وحيدر آملی (ت. في نحو عام 786هـ/1384م) وكتابة هو نُصُ النصوص في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي؛ ومصطفى بالي زادة (ت. 1069هـ/1659م) وكتابة هو شرح فصوص الحكم.

وفي المرحلة الزمنية نفسها، من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الهجريين، ظهر كثير من العلماء الذين ألفوا في الدفاع عن عقيدة ابن عربي وشرح أفكاره ونحو ما ستجاوز من أفردوا له فصلاً في كتاب وهم كثير، لنذكر من عَظَمَ له مؤلفات كاملة، ومنهم: القاري البغدادي في كتابه الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين؛ والشوطي (ت. 911هـ/1505م) في كتابه تنبيه القبي لشرية ابن عربي؛ وعبد الوهاب الشعراني (ت. 973هـ/1565م) ولا سيما في كتابه الكبيريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر والبواقي والجواهر في بيان صفات الأكبر، وهو من أبرز المدافعين في زمانه عن عقيدة الشيخ الأكبر، وقد يكون أول من أظهر فكرة 'الدُّنْ' في كتب ابن عربي الذي زعم أنه لم تنج منه حتى موسوعة الكبرى الفتوحات المكنية؛ وعبد الغني النابلسي (ت. 1143هـ/1731م) في كتابه الوجود الحق والرد القين على متفصي الشيخ محيي الدين.

وفي عصر النهضة العربي، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلادي، الذي ظهر فيه تقدير كثير من رجال النهضة، كالأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، للتميط الصوفي المتمثل في تراث الشيخ الأكبر، برزت قامة عالية في الدراسات الأكبرية هي قامة الأمير عبد القادر الجزائري (ت. 1300هـ/1883م) الذي أراد التثبت من مسألة 'الدُّنْ' في كتب الشيخ الأكبر ولا سيما الفتوحات المكنية، وهي المسألة التي كان الشعراني قد أثارها

قبل ثلاثمئة سنة. فأرسل الأمير لهذا الغرض، مُنفِقًا مِنْ مَالِهِ الْخَاصِّ، الشَّيْخَ مُحَمَّدَ بْنَ مُصْطَفَى الطَنْدَتَائِي (الطَّنْطَاوِي الْأَزْهَرِي) وَالشَّيْخَ مُحَمَّدَ بْنَ الْمُبَارَكِ الْجَزَائِرِيِّ (ت. 1313هـ) إِلَى مَدِينَةِ قُونِيَّةَ سَنَةِ 1287هـ لِمُقَابَلَةِ طَبْعَةِ بُولَاقِ الْأَوَّلَى لِكِتَابِ الْفُتُوحَاتِ الْمَكْنِيَّةِ عَلَى مَخْطُوطٍ لِهَذَا الْكِتَابِ مَوْقُوفٍ فِي مَكْتَبَةِ صَدْرِ الدِّينِ الْقُونَوِيِّ فِي قُونِيَّةَ. وَهَذَا الْمَخْطُوطُ بِخَطِّ ابْنِ عَرَبِيٍّ لِلْكُتَيْبَةِ الثَّانِيَةِ لِكِتَابِ الْفُتُوحَاتِ الَّتِي أَنْجَزَهَا عَامَ 632هـ فِي 37 سَفَرًا، وَلَا يَزَالُ هَذَا الْمَخْطُوطُ مَحْفُوظًا فِي 'مَتَحَفِ الْقُنُونِ الْإِسْلَامِيَّةِ' بِاسْتَبُول.

وَقَدْ أَجْرَى الشَّيْخَانِ الْمُقَابَلَةَ مَرَّتَيْنِ عَلَى الْمَخْطُوطِ الْأَصْلِ، وَعَادَا بِالنُّسخَةِ الْمَطْبُوعَةِ الَّتِي تُضَمُّ الْمُقَارَنَاتِ إِلَى دِمَشْقَ، وَعَنْهَا نُقِلَتِ نُسخَتَانِ أُخْرَيَانِ؛ إِحْدَاهُمَا بِخَطِّ عَبْدِ الْمَجِيدِ الْخَانِي وَهِيَ الْمَحْفُوظَةُ فِي قُونِيَّةَ، وَالْأُخْرَى بِخَطِّ الشَّيْخِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ الْبَيْطَارِ الَّذِي وَثَّقَ الْوَاقِعَةَ فِي كِتَابِهِ جَلِيَّةِ الْبُشْرِ (ج 1 ص 335)، وَلَا نَعْرِفُ مَصِيرَ هَذِهِ النُّسخَةِ. وَالْجَدِيرُ بِالذِّكْرِ أَنَّ هَذِهِ الْمُقَابَلَةَ بَيْنَ الْمَطْبُوعِ وَالْمَخْطُوطِ أَثْبَتَتْ عَدَمَ وَجُودِ اخْتِلَافَاتٍ بَيْنَهُمَا تَشْكُلُ فَرْقًا يَغْيُرُ مَعْنَى أَوْ يُضَيِّفُ فِكْرًا، بِمَا يَجْعَلُ مَقُولَةَ 'الدَّسْ' فِي الْفُتُوحَاتِ مَقُولَةً غَيْرَ عِلْمِيَّةٍ.

وَلَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّ الْأَمِيرَ عَبْدِ الْقَادِرِ الْجَزَائِرِيِّ نَشَرَ الْفُتُوحَاتِ الْمَكْنِيَّةَ بَعْدَ هَذَا التَّحْقِيقِ الْعِلْمِيِّ لِلنَّصِّ، إِلَّا أَنَّ عَثْمَانَ يَحْيَى أَهْدَى عَمَلَهُ الْجَادَّ وَالْمُهَمِّمَ فِي تَحْقِيقِ الْفُتُوحَاتِ الْمَكْنِيَّةِ إِلَى الْأَمِيرِ عَبْدِ الْقَادِرِ، وَذَكَرَهُ فِي الصُّفُوحَاتِ الْأَوَّلَى مِنَ السَّفَرِ الْأَوَّلِ وَمَا نَلَاهُ مِنْ أَسْفَارٍ، وَاصِفًا إِيَّاهُ بِعِبَارَةٍ: "تَلْمِيزُ الشَّيْخِ الْأَكْبَرِ فِي الْقُرُونِ الثَّامِسِ عَشَرَ وَنَاشَرَ الْفُتُوحَاتِ الْمَكْنِيَّةَ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ". وَقَدْ يَكُونُ الْأَدَقُّ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْأَمِيرَ عَبْدِ الْقَادِرَ هُوَ الْمُحَقِّقُ الْأَوَّلُ لِكِتَابِ الْفُتُوحَاتِ الْمَكْنِيَّةِ لَا النَّاشِرُ لَهُ. وَمَعَ أَنَّ عَمَلَ الْأَمِيرِ عَبْدِ الْقَادِرِ لَمْ يَنْصَبْ عَلَى تَحْقِيقِ كِتَابِ ابْنِ عَرَبِيٍّ، إِلَّا أَنَّهُ دُشِّنَ مَسَارًا فِي الْبَحْثِ الْأَكْبَرِيِّ هُوَ مَسَارُ تَحْقِيقِ الْكُتُبِ، ثُمَّ إِنَّ كِتَابَهُ الْمَوَاقِفَ يَمَثُلُ مَرَحَلَةً نَاضِجَةً مِنْ مَرَاكِلِ فَهْمِ أَفْكَارِ الشَّيْخِ الْأَكْبَرِ وَتَوْضِيحِهَا.

وَفِي بَدَايَاتِ الْقُرُونِ الْعِشْرِينَ الْمِيلَادِيَّيْنَ بَدَأَتِ الدِّرَاسَاتُ الْأَكْبَرِيَّةُ تَتَّخِذُ مَلَامَحَ جَدِيدَةً، إِذْ بَدَأَتْ أَفْكَارُ ابْنِ عَرَبِيٍّ تَخْتَرِقُ أَسْوَارَ الْخُصُوصِيَّةِ الصُّوفِيَّةِ لِتَكُونُ



حاضرة وفاعلة في مجالات علمية وثقافية، وبدأ الاهتمام الأكاديمي بثراث ابن عربي، بتوجيه من المستشرقين أحياناً. والكثير من دارسي ابن عربي في القرن العشرين بدأت علاقتهم بأفكاره بعد اختياره موضوعاً لأطروحاتهم لنيل شهادة الدكتوراه، ومنهم الباحث المصري الكبير أبو العلا عفيفي (ت. 1966م) في أطروحته باللغة الإنكليزية التي أشرف عليه فيها رينولد نيكلسون وعنوانها *The Mystical philosophy of Muhyid din Ibnul Arabi*، وقد صدرت في طبعة مشتركة بين منشورات جامعة كامبردج في إنكلترا ودار أشرف للطباعة في لاهور باكستان عام 1938م، وترجمت إلى العربية بعنوان الفلسفة الصوفية لابن عربي، ثم في تحقيقه وشرحه لكتاب فصوص الحكم؛ والمحقق المدقق السوري الكبير عثمان يحيى (ت. 1997م) في أطروحته باللغة الفرنسية اللتين أشرف عليهما ريجيس بلاشير، والأولى عنوانها *Histoire et classification de l'oeuvre d'ibn Arabi* وقد نُشرت كتاباً في مجلدين بالفرنسية في دمشق عام 1964<sup>(1)</sup>، والثانية تحقيق وترجمة لكتاب التجليات لابن عربي.

وقد اعتنى عثمان يحيى في سبعينيات القرن العشرين بتحقيق كتاب الفتوحات المكنية ونشره في القاهرة، وقد صدر منه 14 سفيراً من أصل 37 وتوفي المحقق رَجَمَةُ اللّهُ (1997/1418) قبل إنجاز مشروعه الطموح؛ وسعاد الحكيم، كاتبة هذا التقديم، في أطروحتها عن المصطلح عند الشيخ الأكبر، لنيل شهادة الدكتوراه بإشراف الأب بولس نويّا (وكانت المناقشة في عام 1978م)، وعنوانها الحكمة في خلود الكلمة، وهي تشكّل نحو نصف كتابها الصادر في لبنان عام 1981م بعنوان المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة. وقد نشرت بعد المعجم كثيراً من الدراسات، وألفت كتباً عن ابن عربي، وحققت كتابين له، هما: مشاهد الأسرار القدسية (بمشاركة المستشرق الإسباني بابلو بنيتو، وقد نُشر النص مع ترجمة إلى اللغة الإسبانية)، والإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج؛ ونصر

(1) ترجم شيخ الأزهر الدكتور أحمد القُيّب هذا الكتاب إلى العربية، ونُشر عام 2001م في الهيئة المصرية العامة للكتاب، بعنوان مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها.



حامد أبو زيد (ت. 2010م) في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه التي نُشرت في الدار البيضاء 1998 بعنوان فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، وكذلك في كتابه هكذا تكلم ابن عربي (2004).

وتوالى أقلام شابة من الأكاديميين لتحفر في النص الأكبري، وهم كثر والمستقبل يعد بالمزيد، ومنهم: محمد المصباحي في كتابه نعم ولا: الفكر المفتوح عند ابن عربي؛ وساعد خميسي في كتابه نظرية المعرفة عند ابن عربي (2001) والمسافر العائد (عام 2010)؛ ومحمد علي حاج يوسف في كتابه شمس المغرب: سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي وملهبه (حلب 2006م)؛ والصديقة الأكبرية ليلي خليفة التي كتبت بالعربية وبالفرنسية، ومن مؤلفاتها: كتاب ابن عربي التوقيف على أسرار الفتوة *Ibn Arabi, L'initiation à la Futuwa*<sup>(1)</sup>، وكتاب ورقات أكبرية: الفقه الزوحي والعلوم العرفانية، مذهب محيي الدين ابن عربي، الذي نُشر في المكتبة الفلسفية الصوفية في الجزائر عام 2017؛ وعبد الإله بن عرفة الساحت والروائي المغربي الذي أضاف إلى دراساته الأكاديمية إضافة مهمة بإبداعه في عالم الرواية العرفانية فنشر عام (2002م) رواية جبل قاف: حول سيرة ابن العربي الحاتمي وهو بصدد نشر كافة أشعاره في عدة مجلدات.

وكذلك تميّزت نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين بإقبال ملحوظ على نشر كتب ابن عربي، فتدفقت إلى المكتبة العربية عشرات من رسائل ابن عربي غير المحققة علمياً والمنحولة أحياناً. لكنّ ظهور، بإزاء ذلك، جيل من المحققين الحاديين الذين أكملوا عمل السابقين، بحيث أصبح معظم تراث ابن عربي اليوم متوافراً ومحققاً. ومن المحققين الجاديين، زيادة على من سبق: عبد العزيز المنسوب، الذي نشر كتاب الفتوحات المكية كاملاً بتحقيق علمي دقيق، فضلاً عن عدد من الكتب والرسائل نحو فصوص الحكم وعناء مغرب ومواقع النجوم والشرذلات الموصلية والمنجحة البيضاء؛ وبكري علاء الدين

(1) المنشور بالفرنسية في دار البراق عام 2001، باريس-بيروت.

الذي دخل عالم ابن عربي من باب تلامذته، فحقّق كتاب الوجود الحق للتأبلي، نشر في المعهد العربي بدمشق، 1995، وكتاب المواقف للأمير عبد القادر الجزائري في ثلاثة مجلدات بدمشق، 2014.

إن هذا المد الأكاديمي يحتاج إلى وقفة خاصة وتدبّر من الباحثين الصوفيين (أكاديميين وغير أكاديميين) لرصد مناحيه وتخصّصاته، وبداياته وغاياته، وتأثيراته وناتجاته، والخلفيات الفكرية لرجالاته وأثرها في إعادة إنتاج نص ابن عربي؛ لأننا بعد الاطلاع على معظمها نشأ مقتنعين بأن التناول الأكاديمي لأفكار ابن عربي الصوفية أخضعها في بعض الأحيان لمعايير، وطبق عليها مناهج فكرية، غريبة على طبيعة إنتاجها المعرفية-الدوقية.

وعلى الرغم من حضور البحث الأكاديمي الذي يتناول فكر ابن عربي وحياته، فإنه لم يحتكر الدراسات الأكبرية، وظلّ الفضاء مفتوحاً أمام باحثين صوفيين وعلماء وعارفين، وأمام إبداعاتهم ودراساتهم الحرة. ويثير انتباهنا في هذا السياق علّمان معاصران في الدراسات الأكبرية، على ما بينهما من اختلافات؛ أحدهما هو الشيخ محمود محمود غراب الذي تميّز بقراءة رصدية لأفكار ابن عربي، فجمع الفكرة الواحدة المبنوثة في سطور الشيخ الأكبر في كتاب مستقل، فهباً للباحثين مادة متكاملة جاهزة للدراسة، إلا أنه استرجع مسألة "الدم" في كتب ابن عربي، وغض الطرف عن كل المعطيات العلمية ليترك مثلاً نسة كتابي نصوص الحكم والتجليات الإلهية إلى ابن عربي. ومن جهوده المهمة في نشر فكر ابن عربي تأليفه كتاباً مفيداً نحو: الفقه عند ابن عربي، والحب والمحبة الإلهية، ومحيي الدين ابن عربي: ترجمة حياته من كلامه، والخيال عالم البرزخ والمثال. أمّا الآخر فهو الشيخ عبد الباقي مفتاح الذي أشهد له بكل تواضع أنه صاحب فتوحات كبيرة وأصيلة في تراث ابن عربي، وأني تعلّمت من كتبه الكثير عن نية النص الأكبري ومصادر تكوينه القرآنية. ويحلّق عبد الباقي مفتاح أحياناً في فضاءات لا تبلغها أجنحة عقولنا، ويغوص أحياناً في أعماق تنقطع دونهما أنفسنا، ومع ذلك لا ينقطع التواصل والوصال بين عقل القارئ المتدبّر ومدد إبداعاته. إن للشيخ عبد الباقي مفتاح من اسمه مع ابن عربي نصيباً؛ فهو بحق مفتاح من معاني فهم الشيخ الأكبر. ومن كتبه: ختم القرآن: محيي الدين

ابن عربي، والمفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب (فصوص الحکم) لابن عربي، والشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، والمحقق الوجودية الكبرى.

والآن، بعد هذا السرد المتدرج لمسار الاهتمام بتراث ابن عربي باللغة العربية، نعرض على الاهتمام الناطق بلغات أخرى غير العربية، سواء أكان الباحث أو الدارس من المسلمين أم من غيرهم. ونحصر رصدنا هذا في المهتمين بتراث ابن عربي والعاملين عليه، فلا يشمل من أثرت فيهم أفكاره والذين أدرجوا رؤاه في رؤاهم الصوفية والعرفانية والفلسفية، كما في الفكر العرفاني المارسي.

ونبدأ بالتعريح على الفضاء التركي. فقد ظهرت شروح لأفكار ابن عربي مع ترجمات وتحقيقات وشروح لبعض كتبه. ومن الباحثين الناطقين باللغة التركية. الأكاديمي الكبير مصطفى طهرلي الذي ترجم إلى التركية الحديثه شرح عوني قونق على فصوص الحکم؛ والباحث محمود إيرول قليج الذي سهل للباحثين سبيل الحصول على صور رقمية نوعية من كتاب الفتوحات المكنية بخط ابن عربي نفسه، المحفوظ حاليًا في متحف الآثار الإسلامية باستنبول بعد أن كان في "متحف الأوقاف"؛ وكتاب فصوص الحکم بخط القونوي، حين كان الدكتور محمود إيرول قليج مديرًا لمتحف الآثار الإسلامية باستنبول؛ وأخيرًا الدكتور سميح جهان الباحث في "مركز الدراسات الإسلامية" (ISAM) بأسكدار-استول.

وننتهي بالاهتمام الغربي بتراث ابن عربي والناطق بالفرنسية أو الإنكليزية أو الإسبانية أو الألمانية. ففي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي نشر غوستاف فلرغل كتاب اصطلاحات الصوفية لابن عربي؛ وفي عام 1911م نُشرت أول مرة ترجمة نيكلسون إلى الإنكليزية لديوان ابن عربي ترجمان الأشواق؛ وفي عام 1919م نشر نيرغ في مدينة ليدن ثلاث رسائل لابن عربي هي إنشاء اللوثر، وعقلة المستوفز، والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، وقد كتَّ المحقق مقدمةً مستفيضةً لهذه المؤلفات الثلاثة على شكل دراسة مُعمَّقة باللغة الألمانية تزيد على مئتي صفحة؛ وفي عام 1931م نشر آسن بلايوس كتابًا باللغة الإسبانية جمع فيه دراساته عن ابن عربي بعنوان *El Islam Cristianizado* (الإسلام

المُنظر)، وقد ترجم عبد الرحمن بدوي للباحث نفسه الأب أسين كتابه ابن عربي وفكره، إلى العربية بعنوان ابن عربي: حياته ومذهبه، وطبع في بيروت- الكويت عام 1979.

ومنذ منتصف القرن العشرين نشط الاهتمام الغربي بابن عربي وتوالت الترجمات والدراسات المتعلقة به. ومن أعلام المتخصصين بابن عربي والمهتمين بترثه: ميشيل فالسان من فرنسا (ت. 1974م) الذي أثار في عدد من كبار المهتمين بابن عربي، ومنهم: شارل أندره جيليس، وميشيل شوكيفيتش، وموريس غلوتون، ودينيس غريل. وقد ترجم فالسان إلى الفرنسية رسائل لابن عربي نُشرت في مجلات متخصصة أو في كتب في أواخر أربعينيات القرن الماضي وبداية خمسيناته، منها: كتاب الخلافة، وكتاب حلية الأبدال، والكتاب الذي نُشر بعد وفاته وهو كتاب الغناء في المشاهدة؛ وهنري كورمان (ت.

1979م) في كتابه المشهور بالفرنسية *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* الذي نُشر في باريس عام 1958 والذي تُرجم إلى الإنكليزية ثم إلى العربية بعنوان الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي؛ والباحث البلجيكي شارل أندره جيليس الذي نهج نهج رينه غينون وميشيل فالسان، وترجم كتاب قصص الحكم إلى الفرنسية، ونشرته كاملاً في مجلدين دار البراق، في بيروت-باريس، في عامي 1997م و1998م بعنوان *Le livre des chatons des sagesse*، وكتاب الميم والوار والثون المنشور أيضاً في دار البراق عام 2002 بعنوان *Le Livre du Mim du Wân et du Nûn* ومرريس غلوتون (ت. 2017م) في ترجمته الفرنسية لليون ابن عربي ترجمان الأشواق (1996م)، وترجمته للباب الثامن والسبعين والمئة من كتاب الفتوحات المكية 'في معرفة مقام المحبة' بعنوان *Traité de l'amour* التي نُشرت في باريس عام 1986م، وكتاب شجرة الكون<sup>(1)</sup> المترجم

(1) أشت الباحث يونس علوي مدغري أن هذا الكتاب مَحْوَل، وليس من تأليف ابن عربي، وعراه إلى مؤلفه الأصلي عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي (ت 678/1280)، وهو موضوع دبلوم نُشر كتاباً في باريس عام 1992.

يعنوان *l'arbre du monde* الذي نُشر في باريس عام 1990م. أما العالم العربي الأكبر بنراث الشيخ الأكبر فهو ميشيل شودكيفيتش - رحمه الله - الذي وسع دائرة الاهتمام بأفكار ابن عربي وأسهم في تصويب بوصلة البحث العربي وتخليصه من الانزياحات إلى فضاءات عقديّة غير إسلاميّة أو غير سيّئة، وذلك في كتابيّهِ ختم الولاية<sup>(1)</sup> وبحر بلا ساحل، وفي إشرافه على ترجمة أجراء من الفتوحات المكيّة إلى الفرنسيّة والإنكليزيّة اشترك فيها أربعة من الباحثين الغربيين المختصين بالدراسات الأكبريّة، هم وليم تشيك، وجيمس موريس، وميريل (كيرلس) شودكيفيتش، ودينيس غريل، ونُشرت الترجمة بعنوان *Les Illuminations de la Mecque*، في دار سندباد (sindbad) في باريس عام 1988. وكذلك برز في أفق الغرب الفرنسيّ باحثٌ أكبريٌّ مدقّقٌ مُثيرٌ للاهتمام بنهجه الصوفيّ وطلاقة لسانه باللغة العربيّة هو الصديقُ دينيس غريل الذي أنجزَ عدّة دراساتٍ وترجماتٍ منها: إسهامه في الكتاب السابق، وتحقيقٌ مع ترجمة إلى الفرنسيّة لكتاب ابن عربيّ الإسفار عن نتائج الأسفار، المنشور بعنوان *Le dévoilement des effets du voyage*, Paris, 1994, Éditions de l'Éclat، ورسالة الاتحاد الكونيّ في حضرة الإلهاد الغيبيّ بمحضر الشجرة الإنسانيّة والطيور الأربعة الزوحانيّة، المنشورة بالفرنسيّة عام 1984 بعنوان *Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux*، وتحقيقه لبعض المؤلفات التي ترجمت لابن عربيّ وأتباعه، منها تحقيقه رسالة صفّيّ الذين بن أبي منصور وترجمتها إلى الفرنسيّة في كتاب نُشر في المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة، في القاهرة عام 1986. ولا ننسى الصديقة الباحثة الأكبريّة، التي تتحلّى بالدقّة والضرامة والشّغف معاً، السيّدة كلود عِداس، ابنة ميشيل شودكيفيتش، التي اخنارت حياة ابن عربيّ موضوعاً لأطروحتها للدكتوراه التي نشرتها بالفرنسيّة عام 1989م بعنوان ابن عربيّ: البحث عن الكبريت الأحمر<sup>(2)</sup>.

(1) ترجمه إلى العربيّة شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيّب بعنوان الولاية والنوّة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربيّ، ونُشر في دار القبة الزرقاء سراكش عام 1998م

(2) نُشر الكتاب بالعربيّة في دار المدار الإسلاميّ بعنوان ابن عربيّ: حياته وفكره، عام 2014م.

وفي عام 1977م حدث تطوّر عربيّ في البحث الأكاديمي، إذ أُنتِ جماعة مهتمة بفكر ابن عربي، جمعية ثقافيّة خاصّة في مدينة أوكسفورد في بريطانيا هي 'جمعية محيي الدين بن عربي' (MIAS)، لأنها وجدت أن تعاليمه تُلبّي حاجة الإنسان العربيّ المعاصر إلى تحسين حياته بإتباع الجانب الروحيّ المبنيّ على صرح فكريّ وأخلاقيّ إنسانيّ عالمي. وقد مارست هذه الجمعية عملها مُستعينةً ببعثة ألياب، لعلّ أهمّها: المؤتمر العالميّ السنويّ، والمجلة الدورية، والاجتهاد في جمع نسخ مخطوطات كتب ابن عربيّ لجعلها في مُتناول الباحثين الحادّين.

وسَطَعَ في الغرب الأمريكيّ نجم ابن عربيّ مع اهتمام بعض باحثيه بالتصوّف الإسلاميّ عموماً وابن عربيّ خصوصاً، ومنهم: الباحث الأكاديميّ وليم تشيك الذي نشر عدّة كتب عن ابن عربيّ وأفكاره، منها: كتابُ معالم طريق الصوفيّة إلى المعرفة *The sufi path of knowledge*، الذي نُشر في نيويورك عام 1989، وكتابُ عالم الخيال *Imaginal worlds* الذي نُشر في نيويورك عام 1994. ومن موطن ابن عربيّ في أرض الأندلس في إسبانيا اليوم، نشط اهتمام أكاديميّ باس عربيّ لأسباب فكريّة علميّة تحاوّث أصدائه مع اهتمام رسميّ حكوميّ يسعى إلى إحياء التراث الأندلسيّ واستعادته بصفّته مكوّناً أصيلاً من مكوّنات الذات الإسبانيّة. ومن وُحوه الأكاديميّين في إسبانيا الصديق بابلر بنيتو الذي شاركته في تحقيق كتاب مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة لابن عربيّ، وتعاوناً معاً على ترجمته إلى الإسبانيّة، والذي يسعى جاداً إلى تجذير وجود ابن عربيّ في موطنه عبر الدراسات، والترجمات، وإقامة المؤتمرات، والمُشارَكة في المهرجانات، ومنح جوائز عالميّة، وإنشاء فرع إسبانيّ لجمعية محيي الدين بن عربيّ.

ولأن من أهداف هذا التقديم بيان قدر الاهتمام بالتراث الأكاديميّ وسعة رُقعته الفكرية والجغرافية واللغويّة، لا الإحصاء والإحاطة، نخلص إلى أن نقول:



إنَّ الاهتمامَ بتجربة ابن عربي وثنائه العزيز، في مساره المذكور من ألقا: المارِ الناطق بالعريَّة والمارِ الناطق بغيرها، تفرُّع إلى مجالات ثمانية أساسية، هي: حياة ابن عربي، وشروخ الأفكار والكتب، والدراسات، والترجمات، والتلخيصات المُشرَّعة، والتحقُّقات، والدفاعات والرُّدود على المخالفين، والرَّواية الصَّوِّفة.

• • •

وقد جاء اهتمام دار المدار الإسلامي بثراث ابن عربي في سياق مختلف عن سياق الاهتمام الذي سُقِّتْهُ آتِفاً والذي كان محورَ تجربة وأفكاره ونُصُوصه. إذ كانَ اهتمام دار المدار الإسلامي بابن عربي نتيجةً لَسَعِيها الدَّائب إلى البحث عن "الكتاب النفيس" والأصيل بِمُخْتَلِف النُّعاب، إنشروا على نحوٍ يليقُ به من حيث إتيان مادَّته وضبطها وتجويد طبعته وتحسينها.

إنَّ "الكتاب النفيس" هو ضالَّة دار المدار الإسلامي، وقد وُحِّدَتْ في كتاب السَّيِّدَة كلود عداس عن حياة ابن عربي وفكره ضالَّتْها. فبدأ صاحب الدار السَّيِّد سالم الزَّريقاني يُعِدُّ المُعَدَّة لترجمته إلى العربيَّة، وحُدِّدَ لذلك دُوي الكِفَايَة في مراحل الإعداد كُلِّها، ولم يَتَسَرَّعْ في نشره بل عاوَدَ سَحَبَ المُسَوِّدات مرَّاتٍ ومرَّاتٍ لِلْمُراجَعَة والتَّصحيح، إلى أن ظهرَ الكتاب عامَ 2014م في حلَّة مُتكامِلَة، ترجمة ومُراجَعَة وتصحيحاً وطباعة وإخراجاً.

وتكرَّرَ فعلُ العُثورِ على "كتاب نفيس" محورَ ابن عربي، وهو كتابُ السَّيِّد ميشيل شودكفيتش بِحَرَ بلا ساحل<sup>(1)</sup> بعد أن مرَّ بالأشواط أنفُسها التي قطفها الكتابُ الأوَّل.

وفي المَرَّة الثالثة التي عُرضَ فيها على صاحب دار المدار الإسلامي "كتاب نفيس" محورَ ابن عربي، وافقَ العَرَضُ فكرةً راوَدَّت الكثيرين منَّا، وأعاد

(1) نُشر هذا الكتاب عام 2018.

اقتراحها مُجدِّداً رملي وصديقي الدكتور بكري علاء الدين الأستاذ في جامعة دمشق، وهي فكرة تخصيص سلسلة لابن عربي ضمن منشورات الدار.

فاستقل صاحب الدار الفكرة، على عادته، بالتروّي والدراسة، واختار أن يوفّق بين بحثه عن "الكتاب النّيس" وتخصيص مساحة لابن عربي وفكره ضمن منشورات الدار، فهض للشروع في سلسلة غير نمطية، تتخذ شكل "مكتبة أكبريّة" ضمن المكتبة الكبرى التي تُصيّرها الدار، على ألاّ تضمّ هذه المكتبة إلا "الكتاب النّيس" المشهود له بالجودة والأصالة، بعيداً عن مُعاودة نشر المنشور أو مُعاودة تحقيق المُحقّق، إلا ما تبيّنت الفائدة العلمية من إعادة نشره أو تحقيقه.



وفي إطار هذه "المكتبة الأكبريّة"، وبعد الكتاب الصادر عن دار المدار الإسلامي عام 2014م ابن عربي: حياته وفكره للسيدة كلود عدام، والكتاب الصادر عام 2018م بحر بلا ساحل للسيد ميشيل شوكيفيتش.

تقدّم اليوم كتاب الجادب الغيبي إلى الجانِب الغربي في حلّ مشكلات ابن العربي لمُحمّد بن رسول البرزنجي.

وتعود معرفتي لهذا الكتاب إلى المرحلة التي كنتُ أعِدُّ فيها أطروحتي للدكتوراه في الفلسفة الإسلامية في سبعينيات القرن الماضي، إذ عرّفت العلامة لدكتور عبد الكريم اليافعي رحمه الله الذي كان يدارسُ كتاب الجادب الغيبي هو وثلة من علماء دمشق. ثمّ حصلتُ على نسخة مصوّرة لمخطوط من هذا الكتاب ندمها إلى الصديق رياض المالح رحمه الله. وبعد الاطلاع عليها تبيّنت لي نفاسُها وأدبُجتها في قائمة مصادِر أطروحتي.

فتحقّقاً لِرغبة السلطان سليم العثماني في بدايات القرن العاشر للهجرة (التاسع عشر للميلاد) ألف الشيخ المكي الكازروني كتاباً باللغة الفارسية عنوانه الجانِب الغربي في حلّ مشكلات ابن العربي.

ويُدحول الحجاز تحت الحكم العثماني وإعلان الشريف بركات الثاني بن

مُحمَّد (الذي حكمَ بين عامَي 1495م و1524م) ولاءً للسلطان سليم، سَعَت السلطةُ العُثمانيَّةُ إلى تأمين طريق قَوافل الحجِّ، وأنشأت مَرشدة أوقاف الحرمين، وأنفقت سخاءً على الحرمين، بما أسهم في استقرار منطقة الحجاز وفي جذبها كثيرًا من العلماء والطلاب الذين شكّلوا نواة حركة فكرية تركّزت في حاشي التصوف والحديث. وكان للقطاع الصوفيّ للتدوين العُثمانيّ أثره في انتشار الطُرق الصوفيّة في الحجاز. ويشير أحد الباحثين إلى أن مكّة المكرمة وحدها كانت تضم 156 رباطًا، الكثير منها كان مخصصًا للصوفيّة<sup>(1)</sup>. ولَمَّا كان من أبرز خصائص التصوف في العهد العُثمانيّ تأثيرُ فكر ابن عربيّ فيه، غدا فكر ابن عربيّ - بحسب ما يذكُر إريك جوفروا - ركيزة ثانية للتدوين في العهد العُثمانيّ إلى جانب الفقه الحنفي<sup>(2)</sup>. وتُمكننا عدُ النصّ المحقّق هنا خلاصةً للفكر الأكبري الذي انتشر في الحجاز في ذلك الزمن والذي كان أبرز ممثليه صفّي الدين القشاشي (ت. 1071هـ/1661م)، وإبراهيم بن حسن الكوراني (ت. 1101هـ/1690م)، فضلًا عن مُترجم الكتاب المحقّق هنا ومؤلفيه مُحمَّد بن رسول البرزنحيّ. فليُضرورات تداول الكتاب في الحجاز، حيث تسوّد اللغة العربيّة، تُرجم إلى اللغة العربيّة في نهايات القرن الحادي عشر للهجرة (نهايات القرن السابع عشر للميلاد)، وجاءت الترجمة بصيغة كتابيّة جديدة أنجزها مُحمَّد بن رسول البرزنحيّ الذي سمّى الكتاب الجاذب الغيبيّ إلى الجانب الغربيّ في حلّ مُشكلات ابن العربيّ.

لقد ظلّ كتابُ الجاذب الغيبيّ سنواتٍ طويلةً مخطوطًا تتداوله النُسخة العلميّة، دون أن يعرف طريقه إلى الجمهور الواسع عبر النشر. لذا، كانت فكرة طيّبة تلك التي دُفعت الزميلتين بكري علاء الدين وناصر ضميرية إلى جمع

(1) حسين عبد العزيز، الشاميّ، الأربطة بمكّة المكرمة في العهد العُثمانيّ: دراسة تاريخيّة حصارية (923-1334هـ/1517-1915م)، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، 2005.

(2) Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans - orientations spirituelles et enjeux culturels* (Damas: Institut français d'études arabes de Damas, 1995), p. 133.

مخطوطات هذا الكتاب ومباشرة تحقيقه اعتماداً على مخطوط استنول. وبعد أن اكتشف الدكتور ناصر ضميرية نسخة مخطوطة من الكتاب عليها خط المؤلف، وهي نسخة مانيسا بتركيا<sup>(١)</sup>، منحه الدكتور بكري أفضلية التحقيق فأكمل العمل مفرداً. فها هو ذا كتاب العاذب الغيبي يظهر اليوم في حلّة علميّة بعد انقضاء ما يزيد على عشر سنوات منذ بدء التحقيق على مخطوط استنول.

(١) يُنظر وصف المخطوطات الممنّلة في تحقيق هذا الكتاب.

## كلمة شكر

في عام 2008 وخلال حديثي مع الأستاذ بكري علاء الدين حول اهتمامي بموقف ابن تيمية من التصوّف عامة ومن ابن عربي خاصة، أعطاني صورة من مخطوط الجاذب الغيبي للبرزنجي وأشار إلى أنّ المؤلف جمع كل الانتقادات التي وجهت إلى ابن عربي حتى زمانه وقام بالردّ عليها وشرحها. صورة المخطوط الذي أعطاني إياه هي لمخطوط المكتبة السليمانية بإستانبول (مجموعة لاله لي) التي رمزنا إليها بالحرف (س)، وأرشدني إلى وجود نسخة أخرى ورقية حديثة في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأوسط بدمشق أهداها المرحوم رياض المالح للمعهد، أي: النسخة (م). وخلال البحث في أرشيف المعهد الفرنسي وجدت نسخة ميكرو فيلمية لمخطوط هدائي Hūdāyī Ef. 506 في المكتبة السليمانية بإستانبول، وعملت على نسخها كاملة من الميكرو فيلم. هذه النسخة اعتمدها عثمان يحيى في كتابه حول تاريخ مصنفات ابن عربي<sup>(1)</sup>.

لاحقًا ومن خلال البحث تبين لي وجود نسخة أقدم، نُسخَت في حياة المؤلف وقُربلت على نسخته الأم، وهي نسخة مكتبة مانيسا Manisa في تركيا

كان الاتفاق مع الأستاذ بكري أن نعمل معًا على تحقيق هذا العمل، ولكنني بعد عدة سنوات عدت إليه بنسخة مقارنة على أربع مخطوطات، مع إعادة معظم الإحالات والاقتباسات إلى مصادرها الأولى، ومع تخريج كل الآيات القرآنية وإضافة الحواشي الضرورية. رأى الأستاذ بكري أنني أنمت الحزء الأكبر

---

(1) Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī étude critique*, Institut français de Damas, 1964, vol.1, p.23.

من العمل وأنه من غير الإنصاف أن يضع اسمه عليه، علمًا بأنه ساهم بالتحقيق، فقد راجع العمل كاملاً على مخطوطاته، وقام باقتراح العديد من التصحيحات والقراءات المختلفة، وعمل على إضافة العديد من علامات الترقيم لتقسيم الفقرات إلى أفكار أصغر وأوضح، كما قام بصنع الفهارس. وقَبِلَ مشكوراً أن يكتب مُقدِّمة لهذا العمل.

الشكر وحده لا يوفيه حقّه وجهده في هذا العمل، إذ لولا اقتراحه أولاً، ومراجعاته وملاحظاته ثانياً، ومتابعته المستمرة - التي لم تتوقف إلى اليوم - لإخراج هذا العمل حتى آخر مراحله لما كان لهذا العمل أن يرى النور.

مع طلب الناشر من الدكتورة سعاد الحكيم تقديم المكتبة الأكاديمية، ارتأت الدكتورة سعاد أن تراجع نص الجاذب الغيبي في نسخته شبه الأخيرة، وقد أفدنا من ملاحظاتها الدقيقة واقتراحاتها الوجيهة، فلها جزيل الشكر على ما قدمته من مساهمة في إخراج نص أدق وأوضح.

ولا بدّ أيضاً من شكر السيد المرحوم فريد كيال (ت. 2019 / 1440) الذي قام بمراجعة للنص الأخير على النسخة الأم واقتراح العديد من التصويبات والقراءات المختلفة، والتي ساعدت بإخراج نص أدق وأقرب إلى الصورة الأصلية. وكذلك أتوجه بالشكر لجميع من ساهم في إخراج هذا العمل سواء بالمراجعة أو التدقيق اللغوي أو إنجاز الفهارس أو الطباعة.

وأيضاً أودّ أن أشكر الأصدقاء في تركيا عدالت أقيير، وخير الدين كودكلي، وحسن أوموت على مساعدتهم في تصوير بعض ما احتجته من المكتبات التركية. وكذلك أتوجه بالشكر للأستاذ روبرت ويزنوفسكي على قراءته للمقدمة التي كتبها سابقاً باللغة الإنجليزية وعلى ملاحظاته القيمة.

وفي النهاية لا بد من شكر الأستاذ سالم الزريقاني مدير دار المدار الإسلامي للنشر على دقته في اتباع المعايير العلمية وحرصه على أدق التفاصيل وصبره على المراجعات العديدة.



في النسخة السابقة من كلمة الشكر توجهت بالشكر الجليل لوالدي على تشجيعه الدائم، وعلى قراءته للنص المطبوع واقتراحاته وتصحيحاته. ولكن شاء الله أن يدعوه إلى جواره قبل أن يرى هذا الكتاب النور، فأدعو الله أن يُعامله بلطفه وإحسانه وأن يجمعنا به في مستقر رحمته. وإلى روحه وإلى روح النبي محمد عليه الصلاة والسلام وإلى أرواح جميع الأنبياء والأولياء والصديقين أهدى هذا العمل.

لهؤلاء جميعًا، جزيل الشكر والامتنان، من بعد شكر الله وحمده على أن وفقني لإتمام هذا العمل.

مع التأكيد على أن أي خطأ أو سوء فهم، فهو مني، وأنا أتحمل مسؤوليته وحدي.

ناصر ضميمية  
مونتريال 2018



## تقديم

تعرض ابن عربي لعنة انتقادات وصل بعضها إلى حد التكفير، وبهـص عنة علماء للدفاع عنه، منهم الشيخ المكي الكازروبي الذي رحل من مكة إلى مصر للقاء السلطان سليم بن بايزيد عام اثنين وعشرين وتسعمئة للهجرة (1516م). وكان السلطان سليم يحترم الأولياء عمومًا وابن عربي خصوصًا، فأمر الشيخ أن يكتب أجوبة عما اعترض به على ابن عربي، وأن تكون بالفارسية لأن فهم السلطان للفارسية كان أفضل، فأجاب عن نحو أربعة وعشرين اعتراضًا من أهم ما اعترض به عليه، وقسمه على بابين وخاتمة. فكان الباب الأول في ذكر الاعتراضات، وفيه فصلان؛ أحدهما: ما يتعلق بوحدة الوجود، والآخر ما يتعلق بغيرها. وكان الباب الثاني في الأجوبة. وجاءت الخاتمة في بعض مناقب الشيخ رحمه الله وسلاسل طريقته. وقد سمي الكتاب الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.

ولأن أهل الحرمين وأكثر العرب لم يكونوا يعرفون اللغة الفارسية، طلب بعض المهتمين من البرزنجي ترجمة الرسالة، فترجمها إلى العربية بمراد الجاذب الغيني إلى الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.

وقد فضل البرزنجي وضع الخاتمة أولًا، والنوشت في ترجمة ابن عربي، وإضافة ثناء العلماء عليه، مع الإشارة إلى تصحيح القول واستكمالها، واستكمال الأجوبة ليتم البيان. وجعل الاعتراضات والأجوبة سائرًا واحدًا، وذكر كل جواب منها بجانب الاعتراض. وجعل حاشية الكتاب عبارة عن بعض الأحاديث النبوية تبركًا.

لقد أنهى الشيخ محمد بن رسول البرزنجي الحسيني ترجمة كتاب الجاذب وإعادة ترتيبه في المدينة المنورة في 22 من شوال عام 1096هـ (أواخر أيلول عام 1685م). وتوفي بعد تأليفه بسبع سنوات، أي عام 1103هـ/1691م، قبل أن يُجز الشيخ عبد الغني النابلسي تأليف كتابه الوجود الحق بدمشق في 13-7-1104هـ/21-3-1693م. ولم يطلع النابلسي على الجاذب الذي تُرجم في أثناء حياته كما أن البرزنجي لم يسمع به الوجود الحق لأنه توفي قبل أن يُجز النابلسي تأليفه. علماً بأن النابلسي كان يعرف شيخه البرزنجي: القشاشي وإبراهيم الكوراني، ويعرف أفكارهما، وكان قد زار مكة والمدينة سنة 1106هـ/1694م.

لكن لماذا التركيز على المقارنة بين الكتابين؟ يتضح الجواب من خلال النقاط الآتية:

1 - أن كلا من الكتابين يُعالج الموضوعات أنفسها تقريباً، وأن كليهما كُتب في المئة نفسها. فالبرزنجي على إثر الكازروني يُعرّف المشكلات التي بلورها نقاد ابن عربي وفي مقدمتهم ابن تيمية. ويليه في النقد العنيف والتكفير مؤلف فاضحة الملحدين الذي لم تُعرف هويته بدقة لا عند الكازروني ولا عند البرزنجي. وكذلك فعل النابلسي، إذ نسب الكتاب مثل سابقه إلى سعد الدين الشافري، وشك في أن يكون المؤلف هو علاء الدين البخاري تلميذ الشافري.

2 - أن كلا الكتابين الجاذب الغنوي من جهة والوجود الحق من جهة أخرى يُعالج مسألة "وحدة الوجود" عند ابن عربي وأتباعه وشراحه.

3 - أن مؤلف كتاب الجانب الغربي هو الشيخ مكّي الكازروني وترجمه بعد 150 سنة تقريباً البرزنجي بعنوان الجاذب الغنوي إلى الجانب الغربي، وكلاهما من أتباع الطريقة النقشبندية، وكذلك كان النابلسي، وثلاثتهم من مُفكرّي المذهب الأشعري في علم الكلام، ووثقوا أفكارهم بالرجوع تقريباً إلى كبار الأشاعرة أنفسهم المتقدمين منهم والمتأخرين.

4 - أن الفرق الوحيد الذي يجب أن نُشير إليه هو أن الدبليسي ظل بعيداً عن تناول الموضوعات الفلسفية في كتابه، في حين كان الكازرونّي ومن بعده البرزنجي أقرب إلى الاستفادة من الفكر الفلسفي الإسلامي. بل يذهب كتاب الجاذب إلى عدّ فكر ابن عربي قريباً من المدرسة الإشراقية والفلسفة المشائية. وهذا الجانب من المقاربة مغلوطة؛ لأن المعلومات المتاحة عن ابن عربي تُشير بالأحرى إلى قرينه من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة أكثر من أرسطو والمثائية.

5 - أن أهمية الكتابي تنبع من كونهما يُمثّلان ذروة الدفاع عن ابن عربي والترويج لأفكاره بعد قيام الدولة العثمانية. بل ارتبط تأليف الجانب الغربي باسم السلطان سليم العثماني بعد فتح الشام ومصر. ورُسخ النابلسي هذا الاتّجاه بوصفه من أعلام الحقبة العثمانية والمدافعين عن ابن عربي.

لا يُمكن إذا الفصل بين مصائر الدولة العثمانية وهذين الكتّابين اللذين تقف وراءهما مدرستان متكاملتان في الدفاع عن ابن عربي وفكره هما مدرسة المدينة<sup>(1)</sup> وعلى رأسها القشاشي والكوراني وتلميذه البرزنجي، ومدرسة دمشق وعلى رأسها عبد الغني النابلسي، ولاحقاً في القرن 19 للميلاد الأمير عبد القادر الجزائري وهو قادري ونقشبدي وشاذلي معاً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن إبراهيم الكوراني قد أحدث تأثيراً كبيراً في جزر الملايو من خلال شرحه رسالة التحفة المرسلة إلى النبي النبي ألفها الدبليسي، وأسهم الكوراني في نشر أفكار ابن عربي في جزر جنوب شرق آسيا.

ومن جهة أخرى، جرّت مجالات متعدّدة بين هاتين المدرستين النقشبديتين والمدرسة النقشبندية في الهند وعلى رأسها "مجذذ الألف الثاني" أحمد

(1) راجع حول مدرسة المدينة دراسة الباحثة الإيطالية سامويلا باغاني ضمن تحقيقها لرسالة "نتيجة العلوم وبصيحة علماء الرسوم" للشيخ عبد الغني النابلسي. المنشورة في مجلة دراسات نابولي الشرقية والمعهد الإيطالي للدراسات الأمريكية والشرقية، نابولي 2003. Samuela Pagani, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un comment di 'Ahd al-Gani al-Nabulusi a Ahmad Sirhindi*, Napoli 2003, p.34-47

«تُرجمني» يعني بدأ «كرباً» واسمى بالتصريح على وحدة الوجود مُتكرراً المذهب النذيل وهو «وحدة الشهود» المشهور.

ولا سر في «هبة» بن عزمي في الفكر الشيعي المتأخر ابتداءً من السيد حسر مي وشرحه لمفهوم الحكم وملاً صدر الدين الشيرازي الذي أدمج في فلسفه عناصر سبوتة والإشراقية وفلسفة الوجود عند ابن عربي. وأغلب هذه الدراسات يعود أصل ترويحها إلى المشرق العربي هري كوربان.

بكري علاء الدين

دمشق - نيسان 2016



## مقدمة التحقيق

أثارت بصوَصُ ابن عربي (ت. 1240/638)، ولا سيَّما فصوص الحكم، عاصفةً كبيرةً من النقد، وفي الوقت نفسه حفزت الكثير من الشراح والمُعلِّفين على دراستها وشرحها ومُحاولة تقريب معانيها إلى القُراء.

وكان نقد ابن تيمية (ت. 1328/728) هو الأمر في تاريخ الانتقادات التي وُجّهت إلى ابن عربي، إذ يُعدُّ النقدُ المنهجيُّ الأوَّل الذي شكَّل نموذجًا لمُعظم من جاء بعده. وإذا كانَ القرنُ السابعُ الهجريُّ/الثالثُ عشر الميلاديُّ قد شهد نحوَ عشرةِ بصوَصٍ مطوَّلةٍ في الردِّ على ابن عربي فإنَّ العددَ ازداد في القرن التاسع الهجريُّ/الخامس عشر الميلاديُّ ليلُغَّ تسعة عشر نصًّا نقديًّا. هذا دون الإشارة إلى الفتاوى التي يصعب إحصاؤها والتي تتعلَّق بابن عربي وتلاميذه<sup>(1)</sup>. وقد أورد عثمان يحيى أسماء 33 كتابًا في الدفاع عن ابن عربي و34 كتابًا في الردِّ عليه، فصلًّا عن 138 فتوى صدرت بحقه. ويُشار إلى أنَّ الكتبَ المؤلَّعة ردًّا على ابن عربي أو دفاعًا عنه والفتاوى التي تتعلَّق به يفوقُ عددها كثيرًا ما أورده عثمان يحيى. ففي القرن العاشر الهجريُّ/السادس عشر الميلاديُّ أوردَ السخاويُّ (ت. 1497/902) في كتابه القولُ المنبي في أحوال ابن عربي ما يزيد على 300 فتوى تتعلَّق بابن عربي، مع ملاحظة أنَّ الجدلَ بشأنه لا يزال مُستمرًّا حتى اليوم<sup>(2)</sup>.

(1) يُمكن الاطلاع على قائمة أنصار ابن عربي ومُتغديه في كتاب عثمان يحيى  
Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi, étude critique*,  
Institut Français de Damas 1964, vol. 1, p.113 and after.

(2) مُعظم الفتاوى التي أوردها عثمان يحيى ما حوِّده من كتاب القول المنبي لسخاوي، والذي  
ينتهي عند سنة 896هـ وقد ذكر هري كورمان في مقدمته للطبعة الثانية من كتابه الخيال  
الحلاق في تصوف ابن عربي أنَّ هناك العديد من الأعمال المُختلفة باسم عربي في -

وُشكِّل نصُّ محمد بن رسول البرزنجي (ت. 1103/1691) المُحقَّقُ هُنا إسهامًا في تاريخ الجدل المُستمرَّ بشأن الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي خصوصًا، وخصوصة في دراسة تطوُّر الفكر الإسلامي بعد مرحلته الكلاسيكية عمومًا. فهو دفاعٌ مُنظَّمٌ ومنهجيٌّ عن أفكار ابن عربي وردُّ على مُستقديه يتناول جميع الانتقادات واحدًا بعد الآخر، وتمتدُّ النقاشات فيه لتشمل طيفًا واسعًا من المسائل العقديَّة والفقهية والصوفيَّة والفلسفيَّة. فهذه النقاشات التي تناول فكر ابن عربي وأتباعه كالصدر القونوي والفاشاني والجندي والجامي وغيرهم من أتباع ابن عربي تُشكِّل مصدرًا مهمًّا للفكر الإسلامي وتطوُّره بعد نهاية المرحلة الكلاسيكية مع ابن رشد أو مع نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي. إذ يتناول النصُّ المُحقَّقُ هُنا مُجمل المسائل الفلسفيَّة والعقديَّة التي تداخلت مع الكثير من الأفكار الصوفيَّة والكلاميَّة في أعمال المُتأخريين مثل الثَّقَنانين والجرجاني والدواني.

وقد بدأت مع دخول السلطان سليم إلى القاهرة في عام 1517/922 مرحلة حديدة من السجلات، إذ طلب من أحد العلماء أن يكتب له رسالة تتعلَّق بدين عربي وما يُثار بشأنه من نقاشات وحلافات تصل إلى درجة تكفير بعضهم له، ووقع بعض آخر له إلى أعلى درجات الولاية. وفي أوَّل الأمر، كُتِبَ هذا النصُّ باللغة الفارسيَّة بناءً على طلب السلطان سليم، وبعد نحو قرن ونصف قرن طلب بعض التلاميذ في المدينة المنورة من أحد علمائها المُختصين بفكر ابن عربي، أي البرزنجي، ترجمة النصِّ. فعمل على ترجمة النصِّ مع زيادة الشرح والتوضيح والتأييد للحجج والبراهين حتى عدا النصُّ العربيُّ يزيدُ على ثلاثة أضعاف النصِّ الأصلي.

ولا يتسَّع المجال لعرض تاريخ الجدل القائم بشأن ابن عربي الذي لا يزال

• إيران والتي لم يذكرها عثمان يحيى، انظر:

Henry Corbin, *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris Entrelacs, 2006, p.19.

مُستمرًا حتى الآن، واكتفي هنا بالإحالة على دراسة الدكتور ألكسندر كنيش الأكاديمية التي تناولت المواقف المختلفة من ابن عربي على مدى أربعة قرون بعد وفاته<sup>(1)</sup>.

أبو الفتح الكازروني المكي وكتابه الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي:

يقول البرزنجي في مقدمة الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي أنه في عام 1517/922 أمر السلطان سليم بن بايزيد الشيخ الكازروني المكي أن يكتب أجوبة عما اعترض به على حضرة الشيخ قدس سره وأن يكون بالفارسية ليحيط به علمًا، إذ إن معرفة السلطان للفارسية كانت أفضل من معرفته للعربية. فامثل الكازروني للأمر وأجاب عن نحو أربعة وعشرين اعتراضًا من أمات ما اعترض به عليه، وأكمل عمله الذي سقاه الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي في 18 من شوال من عام 924هـ/26 من أكتوبر من عام 1518م في مدينة أدرنة<sup>(2)</sup> عاصمة الخلافة العثمانية الأولى.

واختار السلطان سليم للشيخ الكازروني المكي لكتابة هذه الإجابات يعني أن الشيخ مكيا كان من أبرز العلماء المشتهرين بهذا الفن، غير أن ما يشير الدهشة هو أن ما تذكره المصادر التاريخية عن هذا الشيخ قليل جدًا فلم يذكر اسمه في الشقائق النعمانية الذي يؤرخ لعلماء الدولة العثمانية ولا في معظم كتب التواريخ والطبقات. وكل ما نجده معلومات يسيرة لا تتجاوز بضعة أسطر تتكرر في بعض

(1) Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition* (Albany State University of New York Press, 1999)

(2) أبو الفتح محمد بن مطهر الدين محمد بن حميد الدين مشهور به شيخ مكي، الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مابل هروي، طهران، انتشارات مولی، 1985، ص 219. نجد الإشارة إلى أن الشيخ المكي بكت في مصه (ابن العربي)، أي مع (أل) التعريف، غير أن الناشر الإبري أثبت اسم الكتاب على العلاف (ابن عربي)، وقد تابعناه على ذلك لضرورة التوثيق من الكتاب المطبوع وأما عنوان كتاب البرزنجي فقد أوردناه كما أثبت البرزنجي، أي (ابن العربي).

مصدر محمد أن حاجي خليفة قد ذكر الشيخ مكّي الكازروبي ضمن شراح  
فصوص الحكم فدل. 'وانتصر له الشيخ المكّي وهو أبو الفتح محمد بن مظفر  
دين محمد بن حميد الدين عبدالله المعروف شيخ مكّي المتوفى سنة [في حدود  
926هـ<sup>(1)</sup> رسالة فارسية سماها الجانب الغربي في [حل] مشكلات محيي الدين  
ابن عربي ورثها على باين وخاتمة<sup>(2)</sup>. وما ذكره حاجي خليفة كرّره إسماعيل  
باش السعادي في إيضاح المكنون في الذين على كشف الظنون<sup>(3)</sup>، وفي هدية  
العارفين<sup>(4)</sup>

وقد مر أن الكتاب ألّف باللغة الفارسية، وقد نُشر النصّ الفارسي مُحققًا  
على ثلاث نسخ. وللكتاب ترجمة عثمانية تمت في سنة 1735/1148 بعنوان  
الفضل الوهبي في ترجمة الجانب الغربي في حلّ مشكلات الفصوص لابن عربي  
وقد نُشرت باللغة التركية في عام 2004. غير أن ما ورد في تقديم كلا التحقيقين  
لا يُقدّم مزيدًا من المعلومات عن شخصيّة مؤلّف هذا العمل.

وفي نهاية بضنا المُحقّق هنا نجد أن الشيخ مكّي يذكر اسمه على النحو  
الآتي: 'الفقيه الترابي مُصنّف هذا الكتاب أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد  
اس حبيب الدين عبد الله الصديقي المشهور بالشيخ مكّي<sup>(5)</sup> (مانياس،  
ق200ب). وكان المُترجم إلى اللغة العربية محمد بن رسول البرزنجي قد قدّمه  
بقوله: 'أبو الفتح فتح الدين محمد بن أبي المعالي مظفر الدين محمد بن حميد

- (1) لم يذكر التاريخ في الأصل، أي في كشف الظنون، وأُبتاه من هدية العارفين.
- (2) مصمّم من عبد الله الشهير بحاجي حبيّة وكانت حلبي. كشف الظنون من أسامي الكتب  
والفنون، تحقيق شرف الدين يالتقيا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج2،  
ص1264
- (3) إسماعيل باش السامي السعادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، تحقيق  
شرف الدين يالتقيا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص359.
- (4) إسماعيل باش السعادي، هدية العارفين وأسماء المؤلفين وأثار المصنفين، إسنول،  
1951، ج2، ص228.
- (5) في الأصل الفارسي يرد فقط. العد الأصغر أبو الفتح اس مظفر. الشيخ مكّي، الجانب  
العربي، ص219

الدين عبد الله بن سعد الدين الكازروني المكي الصديقي الشافعي<sup>١</sup> (مانيسا، ق ١٢).

وثمة مصدر آخر يحوي بعض المعلومات الإضافية هو عمل برسلي محمد طاهر ترجمة حال وفضائل شيخ أكبر محيي الدين عربي إذ ينسب المؤلف شرحاً لفصوص الحكم إلى الشيخ مكي، ويذكر أنه أحد تلامذ مولانا عبد الرحمن الجامي<sup>(١)</sup>. وهذا الشرح الذي يذكره برسلي لم يرد في كتاب عثمان يحيى على الرغم من أنه ذكر له عملاً آخر عنوانه عين الحياة في معرفة الذات والأفعال والصفات<sup>(٢)</sup>. وهذا العمل للشيخ مكي يُقدّم معلومات مهمة عن حياته وطلبه للعلم وتلمذته لعبد الرحمن الجامي.

وقبل عرض ما وجدناه من معلومات عن حياة الشيخ مكي ورحلاته في طلب العلم، تجدر الإشارة إلى أن 'الكازروني' اسم عائلة اشتهرت بالعلم، وهي تعود في أصولها إلى مدينة كازرون في العراق. يقول عبد الرحمن الأنصاري مؤرخ العائلات المدنية: 'نسبة إلى مدينة كازرون المشهورة بأرض العراق، وهذا بيت كبير وبالعلم والدين شهير. ويتسبون إلى سيدنا عبد الله بن الزبير رضي الله عنه. وكان وصولهم إلى المدينة المنورة في القرن الثامن. وقد ترجم كثيراً منهم المؤرخون كالحافظ السخاوي وغيره. وقد انقرض هذا البيت بموت العلامة الخطيب والإمام الشيخ عبد الرحمن الكازروني الشافعي في سنة ١١١٥<sup>(٣)</sup>.

ويشكل مخطوط توبكابي بنسخته (١٥٤٩) (١٥٧٥) أهم مصدر عن حياة الشيخ مكي حتى الآن على الرغم من أن نُسختي المخطوط لا تذكران تاريخ

(١) Bursaî Mehmet Tahir, *Terceme-i hâl va fezâil-ı Shaykh-i Ekber Muhyiddin İbn 'Arabî* [Tarjamut hâl wa fadâ'il shaykh akbar Muhyî al-Dîn 'Arabî] (Dâr Sa'âdât: 1329 AH), 24.

(٢) Osman Yahya *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, étude ecritique* (Damas: Institut Français de Damas, 1964), vol. 1, 119.

(٣) عبد الرحمن الأنصاري، تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من أئمة، تحقيق محمد العروسي المطوي، تونس، المكتبة العتيقة، ١٩٧٠، ص ٤١٠.

ولادته أو وفاته. وسأكتفي هنا بالإشارة إلى الجواب المتعلقة بحياته في هذا العمل دون الدخول في إشكالات المخطوطين ومضمونهما<sup>(1)</sup>.

يذكر الشيخ مكِّي أنه كد كثير الفحص عن معاني الفصوص والفتوحات حتى التقى شيخاً معرياً لارمه مئة قصيرة، ثم ارتحل بعد ذلك من مكة إلى مصر ومنها إلى الحليل ثم القدس، ليُلقي بعدها عصا الترحال في دمشق لبعض الوقت ملازماً مقام ابن عربي. ووصف الشيخ مكِّي هذه الرحلة بقوله: "فأقمتُ عند مزار الشيخ الأكبر محيي الدين وتروّعتُ إلى الله في تحصيل هذا الدرّ الثمين، ثم طالعتُ الفتوحات المكيّة وما تيسر تحصيله من المصنّفات المحيويّة. ففتح الله عليّ شيء من أذواق الحصوص في الفتوحات والفصوص" (متحف توبكابي بإستانول 1549، ق2ب) ثم ارتحل بعدها إلى تبريز ولازم أحد مشايخ الصوفيّة هناك أربعة أعوام. وإن لم يذكر اسم هذا الشيخ في هذا العمل فقد ورد في كتاب الجانب الغربي (ص209)، وكذلك في الجاذب الغيبي (مانيسا، ق18أ) اسم أحد مشايحه في تبريز وهو السيّد أحمد الدريندي المشهور بالسيد لاله، فلعله هو. وبعدها ارتحل في حراسان حتى وصل إلى هراة حيث لازم عبد الرحمن الجامي (ت. 1492/898) وأخذ الطريقة النُقُشَنديّة على يديه، إذ يقول: "لما أكرمني الله سبحانه بلثم تراب أعتاب سيدي الإمام العارف مجمع الحقائق والمعارف قدوة الموحدين وعمدة السالكين... مولانا نور الملة والشرعة والطريقة والحقيقة والدين عبد الرحمن الجامي، رُوح الله روحه وزاد فتوحه، ولازمته ملازمة المريدين. وأقمت بفناء حصرتة إقامة الطالبين وسمعت عليه نصف شرحه الذي

(1) أود الإشارة إلى أن المخطوطين شه مُطابقين في مضمونهما إلا أنّهما يختلفان في بعض تفاصيل المقدمة، فأحدهما مُهدى إلى السلطان الأشرف قانصوه الغوري، آخر سلاطين المماليك في مصر، والثاني مُهدى إلى السلطان بايزيد العثماني. ونعلم أن الشيخ مكِّي تمّخه إلى القاهرة، فهل فشل في الوصول إلى السلطان الأشرف فأرسل كتابه إلى السلطان بايزيد أو توخه إليه؟ وأيضاً فإن عنوان المخطوط الأول هو عجالة الوقت وهذا عنوان شرح الفصوص الذي ذكره برسلي، وكتب تحت العنوان مختصر عين الحياة، ولكن كيف يكون عين الحياة مهدى للسلطان بايزيد ومختصره مهدى للسلطان قانصوه الغوري؟ وهناك إشكالات أخرى بحاجة للمزيد من البحث

علَّقه على الفُصوص وجعله لمعانيه كالنصوص وأخذت عنه طريقة التَّقْسِيبِ  
والسُّلَّة الصِّبْغِيَّة (توبكاي 1549، ق2).

وبعد وفاة عبد الرحمن الجامي رحل الشيخ مكي إلى بلاد السند والهند،  
وتجول هناك مُدَّة ثم عاد إلى مكة، دون أن يحلِّد أي تاريخ في وصفه لهذه  
الرحلة، إذ يقول واصفاً لِنَها: "وكانت هذه الرحلة بكرمٍ [سبباً للاستفادة من  
جماعة من علماء النظر والانخراط في سلك أرباب الفكر من الفلاسفة  
والمُتكلِّمين والفقهاء والمُحدِّثين لو لَوِّحَتْ بذكرهم وما اقتبسته من نورهم لطال  
الكلام في هذا المقام" (توبكاي 1575، ق6ب-17). واستغرقت هذه الرحلة  
عشرين سنة من حياة الشيخ مكي، إلا أنه لم يذكر متى غادر مكة ولا متى عاد  
إليها، إلا ما أشرنا إليه من عودته بعد وفاة الجامي وبعد جولته في بلاد السند  
والهند.

وعند عودته إلى مكة عزم على شرح فُصوص الحِكم، فقد قال: "هذا،  
ولقد طالما خطر ببالِي وخال بَحْيَالِي الخالي أن أَسْمُقَ شرحاً على الفُصوص  
وأشيد مباني معانيه بقواطع النصوص حتى يصير كالبنيان المرصوص، وأتعرَّض  
في كل مسألة من مسائله إلى كلام الحكماء والمُتكلِّمين، وأميز كلام الموحدين  
المُتشرِّعين من كلام "الوجودية" الملحدين، وأجمع ما ذكره الشيخ في الفُتوحات  
وأمزجه بما ورد عليّ من السنوحات. غير أن الأمور مرهونة بأوقاتها والحاجات  
متوقفة على ساعاتها" (توبكاي 1549، ق2ب).

وما إن جمع جُملة من مُقدمات الشرح حتى تغيَّرت الظروف وعلبته المِحن.  
وبسبب الظروف الصعبة التي مرَّ بها أخذ عائلته وانتقل إلى القاهرة، ولكن لم  
تكن الأمور في القاهرة أفضلَ حالاً، ولم تيسر له كتابة شرحه على الفُصوص،  
ولذا قرَّر أن يكتب كتاباً يتوجَّه به إلى السلطان طلباً للمُساعدة: "فلما وصلتُ إلى  
الديار المصرية ضَلَعْتُ<sup>(1)</sup> المطبَّعة وضَعَفْتُ الطويَّة، لكثرة الأتباع وقصور الباع

(1) ضَلَعْتُ: مالت وانحنى ظهرها.



وكساد المتع فأقمت بها مُصكراً وسكت فيها مُنحيراً، محطر بالصمير الضامر أن أجمع كتاباً في علم لتوحيد ومعارف أهل لتوحيد والتفريد، وأوشحه بمقالات تُطرح وتتنازع لأفكار، ليكون نُحفةً مكبّةً ومُطرفةً فتحيّةً. وذكر أنه سقاه عين الحياة في معرفة الذات والأعمال والصفات (توبكبي 1549، ق14). فهل ما حاه في هذا الكتاب هو ما جمعه من موادّ لشرح الفُصوص؟ هذا مُحتملٌ، ولا سيّما أن العنوان الورد في (توبكبي 1575) هو كتاب غجالة الوقت أو مُجمل عين الحياة، كتب أبي الفتح محمد بن مظفر الدين في شرح فُصوص الحكم على وجوه الإجمال في بعض ما يردّ على الفُصوص من الأقوال.

ورثت أعداد الكاررومي ترتيب مرآته في هذا الكتاب وقرّر تقديمه إلى السلطان فنصره العوري ولكنه لم يتمكّن من ذلك، فعمل على تغيير المُقدمة وسمى لتقديمه العمل إلى السلطان بيزيد، ومن هنا كانت بداية علاقته بالسلطان سليم من بابريد الذي أمره بكتابة الكتاب الذي سقاه الجانب الغربي في حلّ مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي والذي ترجمه لاحقاً محمد بن رسول البرزنجي إلى اللغة العربية.

البرزنجي وكتاب الجاذب الفخري إلى الجانب الغربي في حلّ مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي:

يذكر البرزنجي في بدايات كتابه هذا أن بعض الأجلّاء المهرة في العلوم العُدوية والسطة ومن المحسّن والمُعقّدين لجانب الشيخ طلب منه ترجمة الكتاب لأن أهل الحرمين وأكثر بلاد العرب لا اعتناء لهم بلُغة الفرس ولا يفهمون معانيها وفي نهاية العمل (مانيسا، ق1201) يذكر أنه انتهى من ترجمته في عصر يوم السبت الثاني والعشرين من شوال سنة ست وتسعين وألف في المدينة المنورة وعلى الرغم من حجم الكتاب الكبير، نجد البرزنجي يقول إن ترجمة الكتاب أحدث منه نحو شهر فقط. ولم يكرّ عمل البرزنجي مُجرّد ترجمة الكتاب، بل نقل العربيّ بلسان نحو ثلاثة أضعاف الأصل الفارسي، إذ عمد البرزنجي إلى الشرح والتفصيل وزيادة التوضيح من خلال المصادر والمراجع التي



تشمل طيفاً واسعاً من كتب التصوف والعقيدة والفقه والفلسفة وغيرها من مختلف العلوم العقلية والنقلية. وهو يُقرأ في آخر الكتاب بأن عمله لم يكن مُحرّداً الترجمة، إذ يقول (مانيسا، في 2011): "أُخذت في تعريبه وتقريره وتعريبه وتقريره وترتيبه وتكثيره، ولم أَلْ جهداً في تهذيبه ونحريه". لقد استخدم الترّنجي كل ما سبقه من علوم في سبيل توضيح أفكار ابن عربي وتأويلها على نحوٍ يُوافق الفكر الأشعري، ولذا نجد في صفحات الكتاب أسماء الغرالي والفخر الرازي والجرجاني والتفتازاني والدواني وغيرهم من أعلام علم الكلام والعلمة تنكّروا لشبههم في توضيح فكر ابن عربي ولتضعه ضمن سياق الفكر الإسلامي العام.

ويُردُّ اسم المؤلف في نهاية هذا العمل على النحو الآتي: أبو عبد الله محمد بن رسول البرزنجي الحسيني الموسوي. وورد اسمه في كل من تحفة المحبين للأنصاري وهدية العارفين للبغدادي وملك الدور للمرادي: محمد بن عبد الرسول البرزنجي. وفي مصادر أخرى مثل المياشي في رحلته والعجيني في خبايا الزوايا والعجلوني في حلية أهل الفضل والكمال يرد الاسم على النحو الآتي: محمد بن رسول البرزنجي، مع ملاحظة أن المجموعة الثانية هي من المعاصرين للترّنجي وممن اجتمع به. غير أن الأهم هو ما يذكره البرزنجي نفسه في مؤلفاته، ففي هذا الكتاب ورد اسمه على النحو الآتي: محمد بن رسول، وكذا في الأعمال الأخرى المنشورة مثل سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين<sup>(1)</sup>، وفي كتابه التوافض للروافض<sup>(2)</sup>، وأيضاً في كتابه القول المختار في حديث: "تُحاجت الجنة والنار"<sup>(3)</sup> نجد أن الترّنجي يذكر اسمه دائماً

(1) محمد بن رسول البرزنجي، سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين، تحقيق السيد عباس أحمد صقر الحسيني وحسين محمد علي شكري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006، ص 327.

(2) محمد بن رسول الترّنجي، التوافض للروافض، تحقيق محمد هداة نور وحيد، رسالة دكتوراه غير مشورة، السعودية، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 1992، ص 4 من الدراسة.

(3) محمد بن رسول الترّنجي، القول المختار في حديث تُحاجت الجنة والنار، تحقيق العربي الدائر الفرياطي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2003، ص 59.

على نحو الأبي محمد بن رسول الزرنجی، وهو ما شُبهه في عملها هذا.

وقد وُجد الزرنجی ليلة الجمعة في ثاني عشر ربيع الأول من سنة 1040/ 19 من أكتوبر من سنة 1630 سدة شهر رور وشأ بها وقرأ القرآن وبقية العلوم على ولده ثم قرأ سنده على جماعة من العلماء مثل ملا محمد شريف الكوراني. ثم رحل صنفه للعلم والتقى الكثير من العلماء الذين ذكر الحموي بعضهم بقوله "ودخل همدان وبغداد ودمشق والقسطنطينية ومصر وأخذ عمن بها من العلماء والأعيان وأحرره. فأخذ بماردين عن أحمد السلاحي المارديني، وبحب عن أبي النور العرضي ومحمد الكوكبي، ودمشق عن عبد الباقي الحسيني وعبد القادر الصموري، وبغداد عن شيخ مدليج، وبمصر عن شيخنا ناسي وشمس ملسي وسلطان المزاحي ومحمد العناني وأحمد المعجمي، وبالحرمين عن الواقفيين إليهما كالشيخ إسحاق بن جهمان الزبيدي وعلي الديع وعلي عقيقي النعري وعيسى بن محمد الجعفري وعبد الملك السجلماسي ومحمد بن ناصر وغيرهم وعن علي بن الجمال وعبدالله ناقتير وغيرهما".

فقد رحل الزرنجی في بلاد الشام ومصر والدولة العثمانية حيث حظي بقبول وكان سبب ما "شيخ راده" قبل أن يصل إلى المدينة المنورة في عام 1068/1658 حيث تزوج سنة محمد المغربي ودرس مع كل من صفي الدين نقاشي وملا إبراهيم الكوراني وغيرهم من العلماء. ويصفه الحموي بأنه "علامة سمعقول وسمقول وإمام أهل الفروع والأصول الجامع للفنون العلمية المتصلع من أذواق السنة النبوية".

وسفر الزرنجی بعد ذلك في المدينة المنورة وتصلر للتدريس، وصار من أئمة السنة، وهذا شأنه الكثير من العداوات حتى بلغ العداء له محاولة قتله. رد على ذلك أن ضعه الحد قد راد من أعدائه، يقول العجيمي واصفاً طبعه: "وهو حمض له ناعى عمري لمقدم له بترك له الحق من صديق. أنكر على أهل المدينة أموراً فعدوه حتى نسوا في حسه وإمانته". وخبر بعدها مدة من الزمن إلى أن تمكث من الفرار، إذ توجه إلى مكة ومنها صاحب الحاج الشامي قاصداً

القسطنطينية. يقول الحموي واصفاً هذه الرحلة: 'وكانت له في الروم منزلة عليّة عند كُمرانها لأنّه تكرر ذهابه إليها، فشكا ما حصل له من أناسٍ في المدينة عنّهم وأخرج فيهم أوامر سلطانيّة على ما أراد، ورجع إلى المدينة الشريفة ومرّص فل وصوله إليها أياماً ووصل إلى المدينة أوّل النهار وهو مريض ومات ظهر ذلك اليوم. وأراد الله سبحانه به حيراً إذ لم يجزِ على يديه أدية أحدٍ بها'. وكانت وفاته في غرة محرم سنة 1103/مبتعبر سنة 1691.

وفي الكتاب الذي يؤرّخ للعائلات المدنيّة يقول الأنصاري: 'بيت البرزنجي نسبة إلى برزنج بلدة مشهورة في بلاد الأكراد، وهي تقع قريباً من مدينة السليمانية في العراق حالياً. وتذكر بعض المصادر أنّ نسب عائلة البرزنجي يعود إلى موسى الكاظم، وقد أورد الحموي النسب كاملاً فليراجع هناك. وقد ذكر الحموي أنّ والدته هي الشیخة فاطمة بنت شكر الله بن نور الله الكورانيّة ولها أسانيد عالية في الحديث.

### مؤلفات البرزنجي:

وللبرزنجي نحو ثمانين عملاً، طبع منها سبع رسائل. وأورد هنا قائمة بأعماله مبتدئاً بالأعمال المطبوعة، ثم بقيّة الأعمال مرتبةً معاً:

1. الإشاعة في أشراف الساعة، وهو أشهر أعماله وقد طبع مراراً.
2. سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين.
3. السنا والسنوات في معرفة ما يتعلق بالقنوت.
4. الصافي عن الكدر فيما جاء عن سيد البشر في القضاء والقدر.
5. القول المختار في حديث: "تحاجت الجنة والنار".
6. التوافض للروافض وهو مختصر النواقض على الروافض لميرزا محمّد.
7. نجاة الهلك في بيان معنى مآلِكَ المُلْك.
8. أجوبة الحسم في الأسئلة الخمس، جواب عن أسئلة وردت من أهل حمص.

9. إرشاد الأواء إلى معنى 'من قرأ حرفاً من كتاب الله'.
10. إسال الكساء على عورات النساء.
11. أشد فكر وأشد مشقة في إعراب: 'أشد ذكرًا وأشد خشية'.
12. إضاءة التبراس لإزاحة الوسواس الخناس.
13. اعتراض على صالح بن مهدي المقبل في 'العلم الشامع في إشار الحق على المشايخ'.
14. الأعجوبة في الأعمال المكتوبة.
15. الإغارة المصنعة على مانعي الإشارة بالمصنعة.
16. إلهام الصواب لأولي الألباب.
17. أهار السليل لرياض أنوار التنزيل، حاشية على أنوار التنزيل لليضاوي.
18. الاهتداء إلى دفع تعارض حديثي الابتداء.
19. إيقاظ الأنباء لفهم الاشتباه الواقع لابن نجيم في الأشباه.
20. بغية الطالب لإيمان أبي طالب.
21. التأيد والعون [للقائلين بإيمان فرعون].
22. التحرير الجدير لجناح القاضي مير.
23. تحصيل الأعمال بتعريف العمال مصرف بيت الأموال.
24. الترجيح والتصحيح لصلاة التسيح.
25. الترغيم والترخيم في اسم الله الجليل الكريم.
26. الترغيم والترخيم لمنكر التعظيم والتفهم.
27. تصفيل لوح الإيمان بتزيه عرش الرحمن.
28. الحدوث الغيبي إلى الحدوث الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي.
29. الجمعة.

30. جنات لذن في جنات عدن.
31. خالص التلخيص، مُختصر تلخيص المصباح.
32. دفع التعويل على تقع التأويل.
33. رجل الطاووس في شرح القاموس للفيروزآبادي.
34. رسالة في الجهر بالبسملة في الصلاة.
35. رسالة في رفع السبابة.
36. رفع الاشتباه عن كلام الأشباه.
37. رفع الإصر عن كونه صلى الله عليه وسلم لم ينطق بالشعر.
38. رفع اللبس عن ترك مسح الرأس من أحد وضوءات الخمس.
39. السيل في إعراب "حبنا الله ونعم الوكيل".
40. السيف الصقيل في أذكار القول الثقيل.
41. السيف المسلول على قاضي رسول.
42. شرح ألفية المصطلح للسيوطي.
43. شرح الخارق وجرح المارق.
44. الصارم الهاشم للماغ محمد هاشم.
45. الضاوي على صبح فاتحة اليبضاوي.
46. الضوء الوهاج في قصة الإسراء والمعراج.
47. طم السيل على حاطب ليل.
48. العافية شرح الشافية (لم يتمها).
49. العقاب الهاوي في البحث مع الشاوي. ونسمى. العقاب لهاوي على الثعلب الغاوي، والنشاب الكاوي للأعشى الغاوي، والشهاب الشاوي للأحول الشاوي.
50. عين التنيم في حكم التصلية والتسليم.

51. غاية الاعتذار في الجمع في الحضر للوحي الأعداء.
52. غاية الاهتمام بغير «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْلَحَ».
53. فتح البر في شرح المحرور للرافعي.
54. المصول في ترجمة عبد الرسول [والده].
55. فلق الصبح في الحسن والقبح.
56. الفوز والظفر بفهم آيات الوصية في السفر.
57. قدح الزند في رد جهالات أهل سرهند. وسيرد لاحقاً أن البرزنجي كتب عشر رسائل بالعربية والفارسية للرد على الرهندي.
58. القسط الميزاني في بيان إحصان الزاني.
59. القصيدة البلعارية.
60. قضاية العابد في مختصر هداية الراشد.
61. القول السديد في وجوب رسم الإمام والتجريد.
62. القول المختصر في ترجمة ابن حجر.
63. القول المرضي في الفرق بين الصلاة والسلام والترضي.
64. القول المعول فيمن هو بمسجد المدينة الراتب الأول.
65. الكواكب المضية في شرح بعض آيات الجزرية.
66. المحاكمة بالإنصاف في مُخاصمة القاضي والكشاف في تفسير آيتين في سورة النساء.
67. مرقاة الصعود في تفسير أوائل العقود.
68. مزاج الزنجيل لحياض التأويل للبيضاوي.
69. المصطبح لإيضاح ألفية المصطلح.
70. المقالة النية في توضيح اعتراض الجامي على الخمرية.
71. المباك في دخان التباك.

72. الناشرة.

73. نشر اللواء في نصر الأولياء.

74. نصاب الصغار.

75. نصب المجانيق لرفع شبهة "الغرائق".

76. نفى الريب فيما ورد من ندب الاكتحال وكراهة نفث الشيب.

77. هداية الراشد إلى كفاية العابد.

78. هداية المرید في التصوف.

ولم يُشكك أحد في صحة نسبة كتاب الجاذب الغيبي إلى البرزنجي، وجميع المخطوطات متفقة على أن المؤلف هو محمد بن رسول البرزنجي، مع العلم أن إحدى هذه المخطوطات نُسخَت بيد حفيد ابن المؤلف الشيخ جعفر البرزنجي مؤلف المولد المشهور بـ مولد البرزنجي. زد على ذلك أن البرزنجي قد أحال على هذا الكتاب في رسالة له مطبوعة هي القول المختار في حديث "تحتاج الجنة والنار"، ففي معرض حديثه عن خلود العذاب يقول: "كما بينا ذلك أتم البيان في كتابنا الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي"<sup>(1)</sup>.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن أساس هذا العمل هو كتاب الكازروني السكّي المُسمّى الجانب الغربي في حلّ مُشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي الذي انتهى من تأليفه سنة 924هـ باللغة الفارسية بناءً على أمر السلطان سليم. وذكرنا سابقاً أيضاً أن عمل البرزنجي لم يكن مجرد الترجمة بل عمد إلى الشرح والتوضيح وتأييد الأدلة والبراهين بمختلف المصادر والمراجع حتى عدا هذا العمل موسوعةً تتضمن مناقشة معظم المسائل الصوفية والكلامية والفلسفية. زد على ذلك أن البرزنجي قد عاد إلى جميع مؤلفات ابن عربي التي استخدمها

(1) محمد بن رسول البرزنجي، القول المختار في حديث تحتاج الجنة والنار، تحقيق العربي الدائر الفرباطي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2003، ص 46.

الكارروبي وأورد الاقتباسات على نحو مطوّل ومفصّل، وأورد ما يناسبها معاً  
ذكره اس عربي في أماكن أخرى من مؤلفاته. على أن عمل التّرجيح لم يخل من  
انتقاد الكارروبي والردّ عليه في بعض المواضع.



## وصف المخطوطات

استند تحقيق هذا الكتاب على أربع مخطوطات؛ الأولى منها: نُكِبَت في حياة المؤلف، والثانية: نُكِبَت بيد حفيد ابن المؤلف، والثالثة: نُسخَت من قبل أحد تلاميذ المؤلف ونُصِّت مُراجعتها من قبل ناسخ مُحَرِّف مُتَمَهِّر في نسخ مُصَنَّفَات ابن عربي وعليها حواش قيِّمة. وأما الأخيرة فهي حديثة تعود إلى القرن العشرين، ولها قيمة تاريخية كمثال على استمرار تقاليد السماع والإجازات حتى عصرنا الحالي.

إضافة لهذه النسخ الأربع التي سيرد وصفها بالتفصيل وفي المراحل المُتأخِّرة من إخراج الكتاب توصلت إلى نسختين أُخَرَيْن وعند دراستهما تبيَّن أنَّهما مُتأخَّرتان ولا تحويان أيَّ حواش أو ملاحظات أو تملُّكات ذات قيمة تستدعي مُقارنتهما مع بقية النسخ وإثبات الاختلافات، ولذا اكتفينا بالإشارة إليهما هُنَا<sup>(١)</sup>.

1. مخطوط مجموعة مانيسا Manisa il Halk Kütüphanesi 45 HK 6230 في مدينة مانيسا بتركيا، ورمزت له بالحرف (ت)

نُسخ هذا المخطوط في حياة المؤلف وفي المدينة المنورة حيث كان يعيش المؤلف وقوبلت على نسخته ممَّا يجعلها بقيمة نسخة المؤلف نفسها. ورد في مُقدِّمتها: الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي تأليف سيدنا السيد السد العالم المُحَقِّق المُعْتَمَد، السيد محمد بن رسول الرُّزُّنجي ثم المدني أغياء الله في عافية نامة ونفعنا به وبعلومه.

---

(١) نسخة رابع مانسا باستنول 654، وليس عليها تاريخ نسخ ورد كان من المرجح أنَّها قد نُكِبَت في أواخر القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر لِمِيلادي ونسخة في جامعة الإمام سعود بالرياض برقم 1109، وهي منوَّخة في سنة 1306هـ.

وفي آخر السحفة ورد اسم الناسخ وتاريخ النسخ:

وقال كانه محمد بن عبداللطيف الحاروي السني: قد من الله علينا بكتابته واستعدنا منه كثيرًا والحمد لله رب العالمين.

وقد كملت الكتابة ليلة لجمعة 24 محرم مفتوح سنة 1097 برباط سيدنا علي رضي الله عنه وعن كل الصحابة أجمعين بظاهر المدينة المنورة على خير ساكنها أفضل الصلاة والسلام عدد خلق الله العلام.

وورد أيضًا في آخر ورقة: بلغ مقابلة على أصله على يد مولفه.

- ختم دائري مفاده: وقف الحاج سليمان المدرس...

تألف هذه السحفة من 212 ورقة، وكل صفحة تتألف من 25 سطرًا، وما يقارب 11 إلى 12 كلمة في السطر الواحد.

في بداية المخطوط هناك فهرس عشوائي لبعض موضوعات الكتاب وقد استعدنا منه في ذكر العناوين الفرعية.

العناوين الرئيسية وبعض الكلمات المفتاحية كُتبت باللون الأحمر.

الخط "تتعلق" عثماني مع بعض تأثيرات "شكته".

وقد اعتمدت هذا المخطوط على أنه النسخة الأم.

2 مخطوط مجموعة هداني أفندي Hüdayi Ef 506 في مكتبة حاجي سليم آغا بإستانبول، ورمزت له بالحرف (هـ)

لهذا المخطوط أهمية كبيرة كونه نُسخ على يد حفيد اس المؤلف وهو علمه به مكتبه أيضًا. ورد في آخره (ق 1247) "بلغ مقابلة من أول الكتاب (في) الخامس من جمادى الأولى سنة 68 [11] كتبه حفيظ برزنجي حفيد المصنف"

والناسخ هو السيد جعفر بن حسن بن عبدالكريم بن محمد بن رسول البرزنجي. ولد في المدينة (1128 / 1714) وتوفي فيها في (1177 / 1764). له العديد من المصنفات أشهرها المولد البيوي المعروف باسم مولد البرزنجي.

في صفحة العلاف نجد عنوان العمل. الجاذب الغيبي إلى الجانب العربي. وبأسفلها كتب اسم المؤلف: محمد بن رسول البرزنجي.

يتألف هذا المخطوط من 250 ورقة، وفي كل صفحة 25 سطراً، وكل سطر حوالي 11 كلمة.

الخط نسخ واضح.

وهذه النسخة مُقابلة وعليها بلاغات كثيرة إذ ترد كلمة "بلغ" في العديد من الصفحات من بداية المخطوط حتى آخره.

العناوين الأساسية وبعض الكلمات المفتاحية كُتبت بالأحمر. وبعض العبارات المُهمّة وضع أعلى منها سطر باللون الأحمر.

3. مخطوط مجموعة لا له لي Iakli, 1352 في المكتبة السلطانية بإستانول، ورمزت له بالحرف (م)

هذه النسخة مُقابلة على نسخة أخرى بشكل كامل وتحوي بعض الهوامش والملاحظات بالغة الأهمية.

كُتبت بخط نسخ. لم يرد اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ في هذا المخطوط، إلا أننا نقراً في بداية المخطوط، تأليف أستاذنا السيد العلامة منا يُشير إلى أنّ الناسخ هو أحد تلاميذ البرزنجي. وما يزيد من أهميتها أنها كانت في ملكية إبراهيم الحلبي، كما هو وارد في ورقة العلاف. من من من من فصله على عبده إبراهيم الحلبي عفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين. وورد في هامش (ق 143): "أقول أنا الفقير إبراهيم الحلبي" وحظ الحلبي مُختلف عن خط المتن. وقد علّق عليها إبراهيم الحلبي العديد من

الحواشي المهمة، وقد أشتتها جميعاً في هامش النص. وهو إبراهيم بن مصطفى الحلبي أحد تلاميذ الشيخ عبد العلي النابلسي (ت. 1143هـ/ 1731م). وأحد عن جماعة من علماء الحجاز منهم الشيخ طاهر الكوراني ابن ملا إبراهيم. ويذكر المؤرخ المرادي أن الوزير راغب باشا قد كلّفه بمُقابلة نسخ الفتوحات المكية بعد أن أتى بأصلها من قونية وأنّ المقابلات عليها بخطه. وكان أيضاً أسنّاداً في جامع السلطان سليم بإستانول وكذلك في آياصوفيا، وقد توفي في سنة 1190/1776<sup>(1)</sup>.

يتألف هذا المخطوط من 261 ورقة، وفي كل صفحة 25 سطراً، وفي كل سطر حوالي 10 كلمات.

على الغلاف هناك ختم السلطان سليم.

الساخ غالباً ما يكتب الهمزة بـاء حتى في مؤلفات ابن عربي مثل كتاب الخوازين ولا يوردها في آخر الكلمة مثل: رؤسا، حكما. غير أننا أوردنا النص المُحقّق وفق قواعد الكتابة المعاصرة.

#### 4. نسخة رياض المالح، ورمزت لهذا المخطوط بالحرف (م)

هذه النسخة حديثة مكتوبة بخط رقعة واضح وجميل وقد ذُكر في بدايتها أنّ القراءة والنسخ بدأنا في عام 1385هـ/ 1965م. وقد استغرق النسخ والقراءة حوالي السنة إذ ورد في آخر المخطوط أنّ النسخ انتهى يوم السبت في 25 ربيع الثاني 1386/ 23 يوليو 1966. ولهذه النسخة قيمة تاريخية تُثبت استمرار تقاليد السخ والقراءة والمُداَرسة بدمشق رغم ظهور الطباعة منذ زمن بعيد. وقد ورد في نهاية المخطوط بعض أسماء من حضر سماع وقراءة هذا العمل. أولهم اسم السامع وهو محمد حيرات بن سالم فحري. ومن بين أسماء الحضور الشيخ فايز الكيلاني الذي كان شيع الطريقة الكيلانية في حماة، وأستاذنا أستاذ علم

(1) المرادي، ملك الدور، ج 1، ص 38

الاجتماع والتصوّف في جامعة دمشق الدكتور عبد الكريم اليافي (1919-2008) رحمهم الله جميعًا.

تتألف هذه النسخة من 447 ورقة مفردة من القياس لحديث A4، في كل ورقة 22 سطرًا، وفي كل سطر حوالي 12 كلمة.

بدأ المرحوم رياض المالح بمُقارنة هذه النسخة مع نسخة (لاله لي) المذكورة سابقًا، إلا أنه لم يتم إلا تسع صفحات من المُقابلة.

وكان المالح في كتابه الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي سلطان العارفين وإمام المُحبّين وبقية المُجتهدين قد ذكر خلال حديثه عن مصادر مؤلفات ابن عربي كتاب الجاذب القبيي إلى الجانب الغربي وأشار إلى نسخة حديثة غالبًا هي هذه التي نستخدمها هنا وقال: إنها منسوخة عن نسخة أقدم منها مملوكة للشيخ محمد فريز الكيلاني شيخ الطريقة الكيلانية في حماة، ولا نعرف عن مصيرها شيئًا.

ناصر ضميرة

مونتريال نيان (أبريل) 2017



## منهجية التحقيق

- هدف أي تحقيق هو إحراج نص دقيق أقرب ما يكون إلى نص المؤلف، وقد حاول قدر المُستطاع الوصول إلى هذا الهدف من خلال استخدام أفضل النسخ الحظية المتاحة.

استخدمنا نص فصوص الحكم بتحقيق أبو العلا عفيفي لمراجعة الانسابات من فصوص الحكم، وذكرنا حتى الاختلافات بين النص المُحقق وهذه الطبعة. ومن الحدير بالذكر أنّ بعض نصوص الزرنجي تنفق في بعض الأحيان مع بعض نسخ الأخرى التي ذكرها عفيفي في الهامش، وخاصة السعة (ب).

استخدمنا نص الفتوحات المكية المطبوع في دار صادر في أربعة مجلدات. وهو النص المُصور عن طبعة الميمنية بالقاهرة سنة 1329 هـ. وفي بعض الحالات التي يذكر فيها المؤلف حرفاً من الاقتباس قسماً بإكمال الاقتباس، ووضعنا الرّبادة بين معقوفتين [ ] .

- في الحالات التي ندخل فيها نص ابن عربي ونص الشارح عمد على تمييز نص الشارح باستخدام قوسين ( ). وأعدنا التأكيد عدة مرات في الهامش بأن هذه زيادة من الشارح وليست من نص ابن عربي. وفي بعض الأحيان نرد ( . ) داخل اقتباس من ابن عربي، وهي تشير إلى أن نص ابن عربي يحوي زيادات لم يذكرها المؤلف، أي الكارروبي أو الزرنجي.

- في بعض الحالات ورد جره من اقتباس من القوال الكريم ويذكر المؤلف بعدها عبارة قوله. وفي هذه الحالة أوردنا كامل الأمانة مع تمييز زيادة معقوفين.

- قارنّا ما ذكره المؤلف من سلاسل نسب الخرقعة لاسن عربي مع ما ذكره ابن عربي نفسه في رسالته نسب الخرقعة بتحقيق الباحثة الفرنسية سمود عداس.

فقد مُقدِّمة نصّ إحارة ابن عربي للملك المظفر غازي ابن الحلك العدل، ملك ميفارقيس، مع السّعة المُحققة التي نشرها سام الحايبي في كتاب مُنْثَل مع مُصطلحات ابن عربي، بيروت 1990.

تُحدر الإشارة إلى أنّ مُعظم ما ذكره البرزنجي حول حياة ابن عربي ومؤلفاته مأخوذ، وأحياناً بشكل حرفي، من كتاب الدرّ الثمين للقاري البغدادي. وقد قارنّا بين النصّين في الهوامش

ثمّ يرد جميع الهوامش والملاحظات الواردة في حواشي النسخ.

بعض الأخطاء الطبعيّة التي لا تخلُ بمعنى النصّ مثل: (فقال/وقال)، (ومر/فمر) لم ننسها حتى لا يكثر حجم الهوامش أكثر من اللازم. وقد راعينا في التحقيق قواعد الإملاء الحديث دون ذكر ما كانت عليه في المخطوط.

- أوردنا أسماء الكتب الواردة في المتن بخط عريض، إلا في القسم المتعلق بمصداق ابن عربي، إذ من الحلّي أنها أسماء كتب ولا حاجة لتمييزها عن مباح النصّ.

راحنا بعض الفقرات من نصّ الكارروني على الأصل الفارسي للتأكد من دقة الترجمة، مع أنّه يُمكن اعتبار نصّ البرزنجي تأليفاً يستند إلى نصّ الكارروني أكثر من كونه ترجمة لذلك النصّ.

خرُجا أغلب الاقتباسات التي أوردناها المؤلف على أصولها المطبوعة، ونحدر الإشارة إلى أنّه في بعض الحالات يُترجم البرزنجي نصّ ابن عربي من مدرسي، وبعد ذلك يعرّد ليقنّس النصّ مباشرة من نصوص ابن عربي، وهنا تُحد التحريج مع النصّ المُقنّن من أصله وليس مع الترجمة.

- الكثير من الاقتباسات التي وردت في الكتاب هي من رسائل وكتب غير مشورة، وقد بدّلنا جهداً في جمع مخطوطاتها وتخريج هذه الاقتباسات. بعض هذه المخطوطات مذكور في قائمة المصادر والمراجع.

نتبعه كثرة الاقتباسات والقرول وتداخلها وتشعبها عملنا على إضافة اسم المتحدث بعد ورود كلمة 'قال'، أو 'قلت'، حتى يسهل متابعة المناقشات وسة الأقوال لأصحابها.



- تم تحريج كل الآيات القرآنية الواردة في النص وأوردت مع السورة ورقم الآية في المتن بين معقوفتين.
- تم تحريج كل الأحاديث السوية الواردة في النص ضمن فهرس الأحاديث في نهاية الكتاب.
- قمنا بإضافة العناوين الفرعية المناسبة للموضوع في سبيل توضيح محتوى النص وتسهيلاً لفهرسة النص ومراجعته.
- تم تزويد الكتاب بالفهارس الضرورية في نهاية الكتاب.
- وأما الرموز المستخدمة في التحقيق فهي على الشكل الوارد في الجدول التالي
- الرموز المستخدمة في التحقيق:

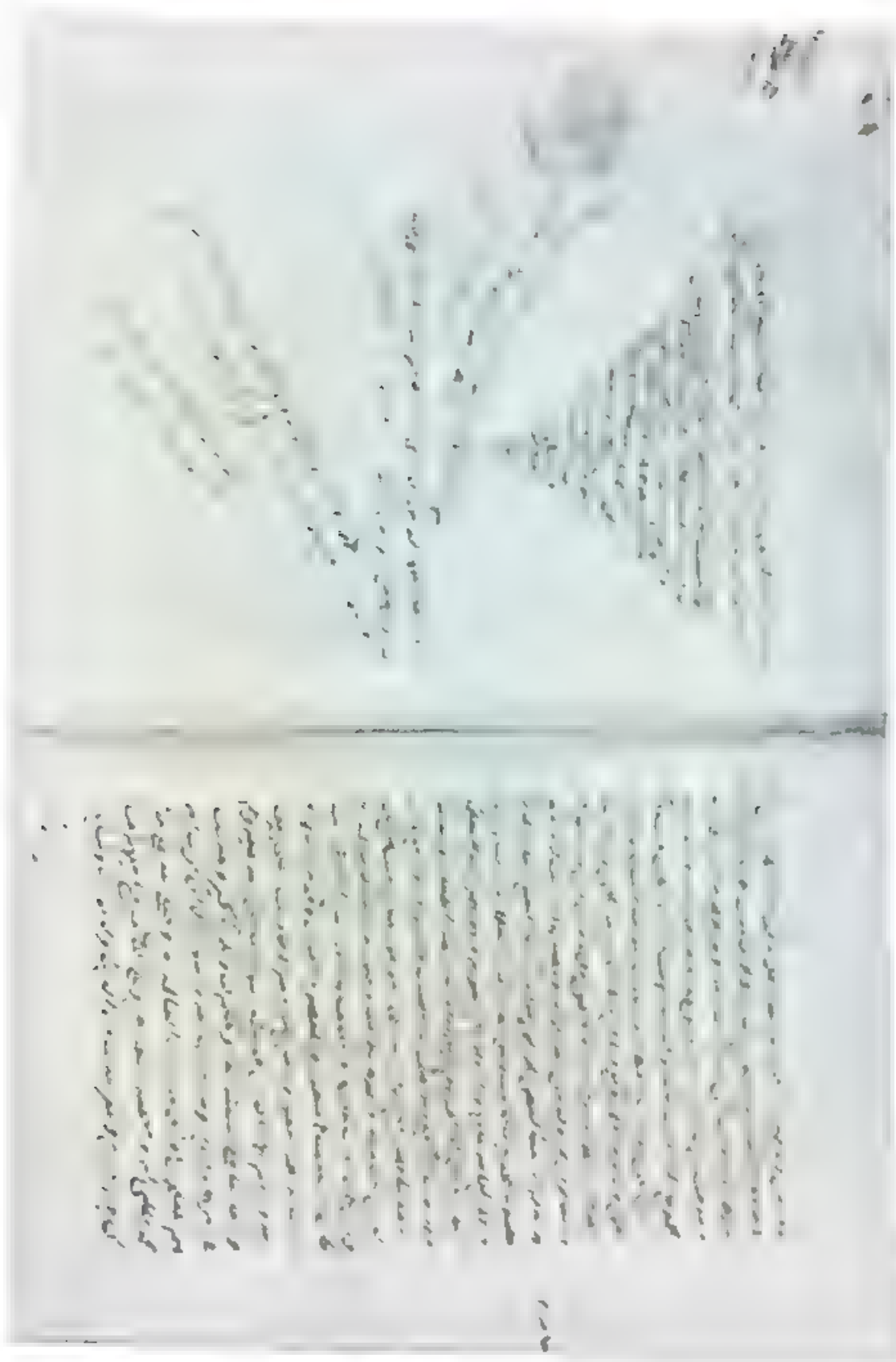
ت	مخطوط مانييا في مدينة مانييا بتركيا
س	مخطوط لاله لي في المكتبة السليمانية بإستانبول
هـ	مخطوط هدائي أفندي في مكتبة حاجي سليم آغا بإستانبول
م	مخطوط رياض المالح
[ق. .]	أي إن ق تشير إلى رقم الورقة، فمثلاً [22] تشير إلى بداية الورقة 22 من الجهة اليسرى. رمزنا لبداية الورقة على الجهة اليسرى من اللوحة بـ [ق أ]، ولبداية الورقة على الجهة اليمنى بـ [ق ب].
• •	اقتباس من ابن عربي حصراً
[ ]	إضافة غير موجودة في النص الأساسي
( )	لتمييز شرح المؤلف عن اقتباسه من ابن عربي، أو لتمييز مقطع غير موجود في إحدى النسخ
• •	اقتباس من نصر ليس لابن عربي، أو لتحديد المصطلح الفني أو اسم علم أو مكان أو عنوان كتاب
...	إشارة اختصار تدل على نص محذوف من الأصل
((...))	حديث نبوي



## صور المخطوطات المستخدمة في التحقيق



النسخة (مخطوط ماتيّا: ت) ورقة الغلاف

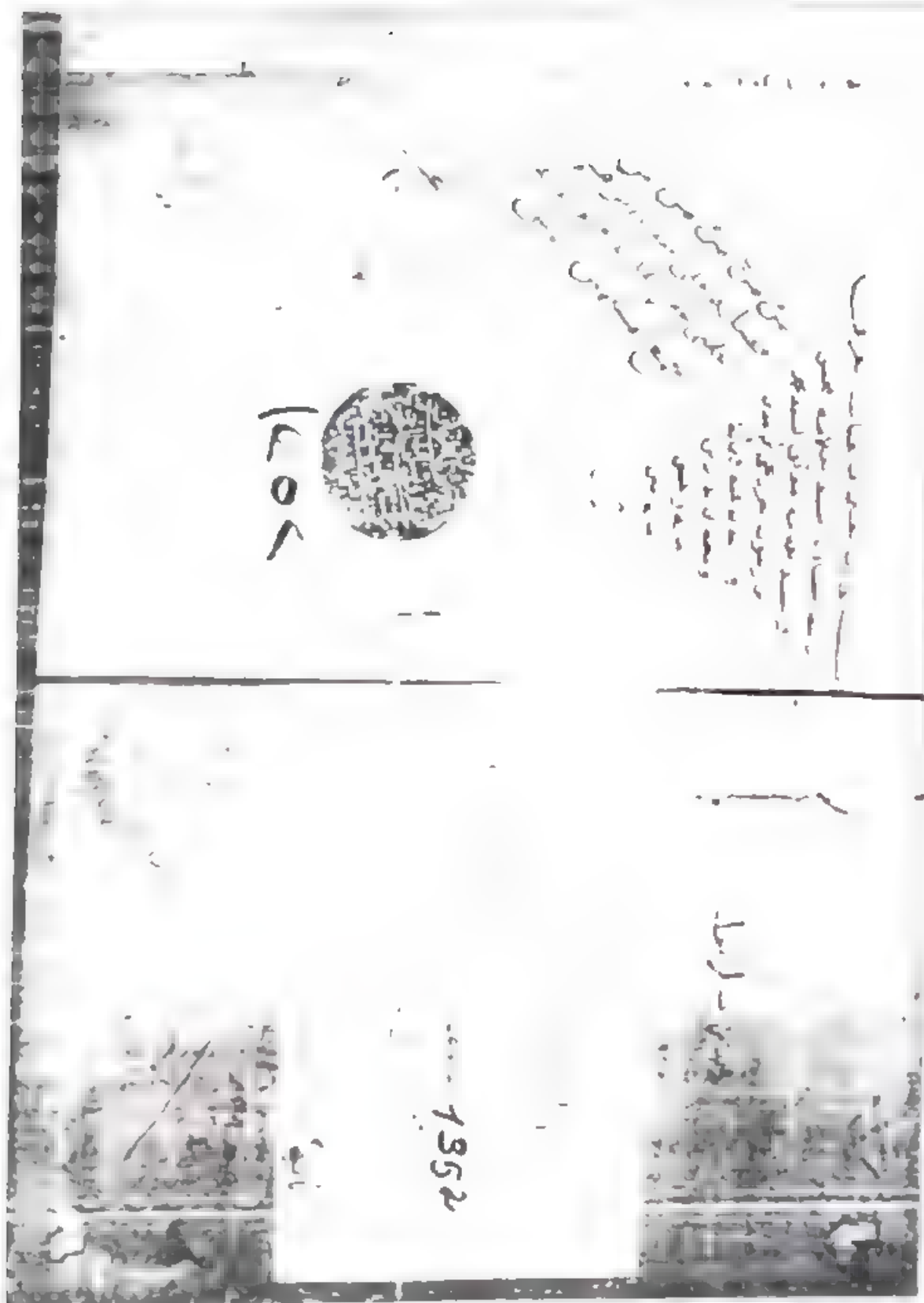


النسخة (ت) الورقة الأخيرة

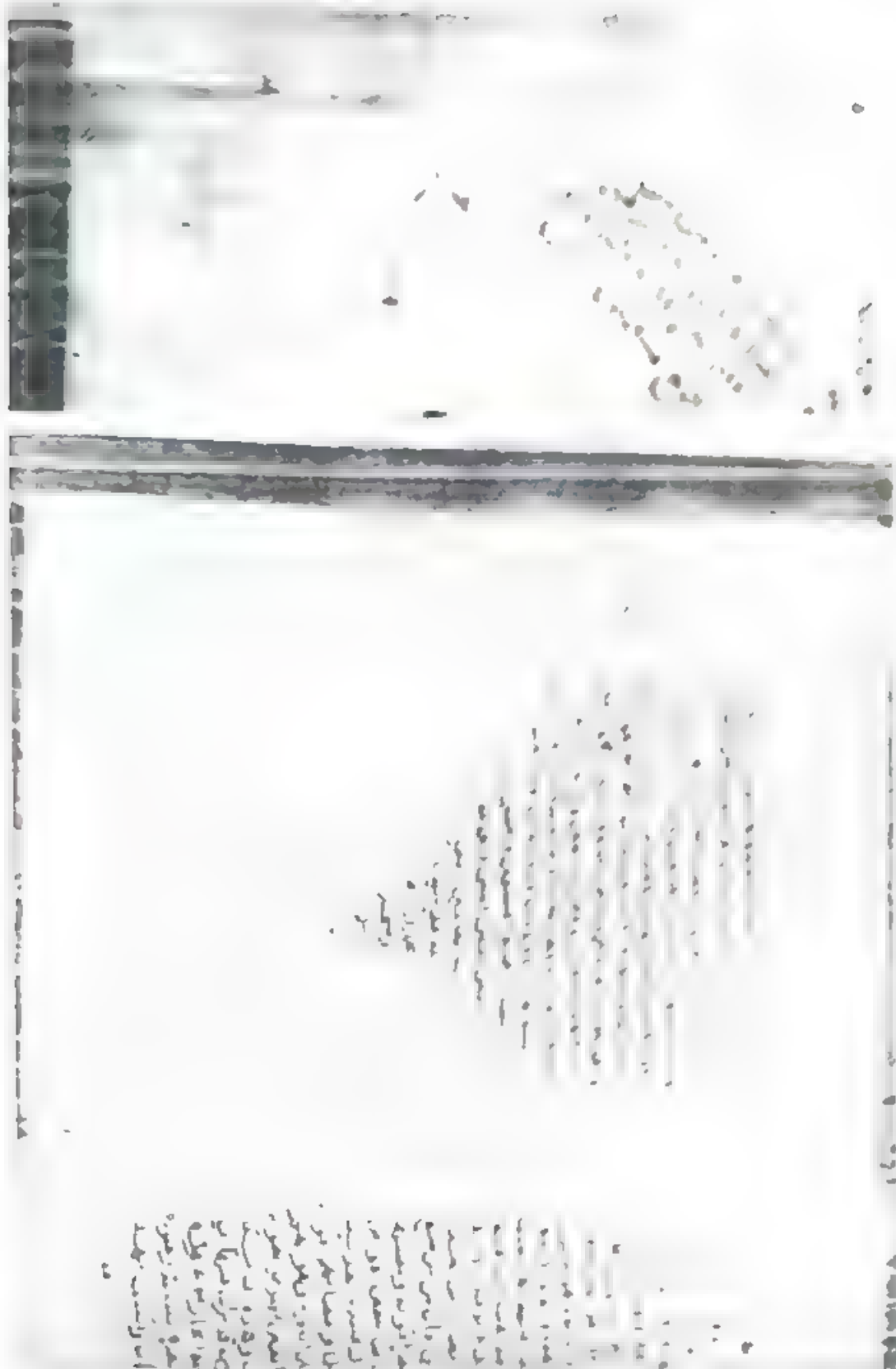
[illegible][illegible]



[illegible][illegible]



النسخة (مخطوط لاله لي بالمكتبة السليمانية. س) ورقة العلاف



الحمد لله الذي جعل في القلوب  
 الزمان في مريد وخلق الدنيا  
 في عبادة السيد الشريف  
 محمد بن عبد الله بن محمد  
 العلي بن الحسين  
 الموسوي الطوسي  
 عليه السلام  
 آمين

الحمد لله الذي جعل في القلوب  
 الزمان في مريد وخلق الدنيا  
 في عبادة السيد الشريف  
 محمد بن عبد الله بن محمد  
 العلي بن الحسين  
 الموسوي الطوسي  
 عليه السلام  
 آمين

الحمد لله الذي جعل في القلوب  
 الزمان في مريد وخلق الدنيا  
 في عبادة السيد الشريف  
 محمد بن عبد الله بن محمد  
 العلي بن الحسين  
 الموسوي الطوسي  
 عليه السلام  
 آمين



# /الْجَاذِبُ الْغَيْبِيِّ إِلَى الْجَانِبِ الْغَرْبِيِّ

(١١)

تأليف سيدنا السيد السند العالم المُحَقِّق المُعْتَمَد

السيد محمد بن رسول البرزنجي ثم الملني

أبقاه الله في عافية تامة ونفعنا به ويعلمه





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ<sup>(١)</sup>

نحمد لله لأول القديس العزير العصور، لاطن القوم لعمي لشكور،  
نصبر لحسن التصور، الأحر لوارث الذي إليه نرجع الأمور، وكشف  
حجاب أوليائه عن حلية الأمور، وشرح مهم سور معرفته لصدور، فاستمعوا  
سماته - لإبانه إلى دار العلود ولتحامي عن دار العرور، واستمعوا حطاب (ولا  
تذنبوا لحنوة أذننا ولا بترنعتكم بأفقه العرور) [مصدر (١١)، مصدر ١٩]

ولصلاة والسلام على عبده محمد لرسول، بدر لحواء وشمس لصدور،  
لسموت رحمة لبان كل مهبي ومأمور، الفصول عليه (وما ينزى لأخبر  
وتأخير، [ • ولا الظنن ولا تقور • ولا يظن ولا تقور ]<sup>(٢)</sup> [مصدر ١٧ - ١٥،  
لمحط بقوله تعالى (وما أت بشئ مني ولا تقور) [مصدر ٢٢] صلى الله  
وسلم عليه وعلى آله وأصحابه الذين توفوا من الحان<sup>(٣)</sup> الفصور، ونروحو من  
لحسن الحور، صلاة وسلاماً دائس إلى يوم يفتح في الصور، وفي يوم ينس  
والعت والنور.

وبعد، فإن الله تعالى لقاً<sup>(٤)</sup> أكمل لأوليائه الإرث لوي لمحمد، صلى  
الله عليه وسلم، وكان من مقصي ذلك الإرث أن يسقط عنهم من شك عليه

(١) في (س) بسم الله الرحمن الرحيم، وبه الإعانة

(٢) في جميع النسخ وردت بهذا الشكل "ولا ينزى لأخبر ولا تقور ولا يظن ولا تقور"

(٣) في (ها) الحنة.

(٤) في (س) فإن الله أكمل.

ويؤديهم، وعلى قدر كمالهم يكون ابتلاء<sup>(1)</sup> حالهم. وكان الإمام الوارث الحاتم، من<sup>(2)</sup> سلالة طي من آل حاتم، ذو القدم الراسخ، والقلم الناسخ، والعلم الشامع، سيدنا ومولانا محيي الدين محمد بن علي بن العربي، أكملهم عرفانا، وأوسعهم إيمانا، وأرححهم ميزانا، وأنتمهم بياننا، وأفصحهم لساننا، وأرفعهم مكاننا، وأعلاهم شأننا؛ لا حرم كان المنكرون عليه أكثر، وأشد وأظهر. فاعتصوا عليه بملع علمهم أمورا، واشتغلوا بسببه وتكفيره دهورا، وما ازداد بذلك إلا شهررا: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَقْوَاهِمَ - وَيَا لِكُفْرِهِمْ إِلَّا أَن يُنْفَخَ نُّورُهُ﴾ [التوبة 32] ويريد عليه نوراً. فأيقظ الله في كل عصر علماء ربانيين يذبون عنه، ويستفيدون منه، ويوضحون مرامه، ويرفعون مقامه، ويشرحون كلامه.

(1) / وكان من<sup>(3)</sup> جملة أولئك العالم الفاضل المفيد المجيد أبو الفتح فتح الدين محمد بن أبي المعالي مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله بن سعد الدين الكازروني المكي الصديقي الأشعري الشافعي، روح الله روحه، وأجزل في الآخرة فتوحه.

### [السلطان سليم يأمر بكتابة أجوبة عما اعترض به على الشيخ]

فإنه لما فتح السلطان المرحوم سليم بن بايزيد بن محمد مصر في عام اثنين وعشرين وتسعمئة ودخلها<sup>(4)</sup>، رحل إليه من مكة واجتمع به، وعظم قدره عنده. وكان السلطان المذكور معتقداً للأولياء عمومًا، ولجناب الشيخ خصوصًا، وهو الذي أظهر قبره بصالحية دمشق، وبسبب عليه قبة، ورتب فيها تدريسًا، وأجرى عليه أذوارًا.

وكان آدؤه من قبله معتقدين للأولياء، فأمر [السلطان سليم] الشيخ المذكور

(1) وردت في (س) ابتداء وذكر في الهامش: لعله ابتلاء، وفي (م) ابتلاء.

(2) وردت في (س) طه.

(3) في (س) ومن.

(4) دخل السلطان سليم دمشق في رمضان من عام 922هـ/سبتمبر 1516م، وفي صفر من عام 923هـ/شباط 1517م دخل القاهرة.

أن يكتب أجوبة عما اعترض به على حصرة الشيخ قدس الله روحه، وأن يكون بالفارسية لُحيط بذلك علمًا، فإن فهم السلطان للفارسية كان أتم واعتناء به أعم. فامثل الأمر، وأجاب عن نحو أربعة وعشرين اعتراضًا من أمهات ما اعترض به عليه، ولقد أفاد فيه وأجاد، ونقض بناء تلك الاعتراضات وأباد.

وقسمه إلى بابين وخاتمة:

الباب الأول: في ذكر الاعتراضات، وفيه فصلان، أحدهما: فيما يتعلق بوحدة الوجود، والآخر: فيما يتعلق بغيرها.

وبالباقي الثاني: في الأجوبة.

والخاتمة: في بعض مناقب الشيخ رحمه الله، وسلاسل طريقته.

وسماه: الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين بن العربي، وكأنه راعى الجنس المصحف والمُحرّف اللفظي والتام الخطي بين الغربي والعربي، وفيه التلميح إلى معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا بِأَعْيُنِنَا﴾ [الفصل: 44] والاقتراس من لفظه، وفيه الإشارة إلى كون الشيخ [ابن عربي] رحمه الله تعالى من الغرب.

ولكن لما لم يكن لأهل الحرمين، بل ولاكثر بلاد العرب، اعتناء بلغة الفرس، ولا يفهمون معناها، طلب مني بعض الأجلاء المهرة في العلوم الظاهرة والباطنة، من المُحبين والمُعتقدين لجانب الشيخ قدس الله سره، وهو مع ذلك من إخواننا / في الطريق، ومن أصدقائنا، بل هو أعظم صديق، وهو بإحابة سُؤله [٢٧] جدير حقيق، لما له عليّ من سوائف البر وعظيم الحقوق، فأجبتَه إلى طُلسته سائلًا من الله التوفيق، وهي أن أعزّب له الجانب الغربي لِتُجلى عروس معانيه على منقصة اللسان العربي، لينتفع به العرب، وبأصله العجم، فيحصل بهما النفع الأتمّ الأتمّ. فشرعت فيه يعون الله وتوفيقه، مُستعينًا بالله، ثم بكلام الشيخ وبيانه وتحقيقه، وسمّيته: الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي.

واعلم أن المؤلف رحمه الله تعالى نقل بعض تلك الاعتراضات من بعض كتب الشيخ، أو من بعض أبواب الفتوحات، وهو في غير ذلك اكتاب، أو غير

دلت لـ (ب)، ولعله وقع في سحته كذلك<sup>(1)</sup>، وأنه يقتصر في بعض الأجوبة على  
 لحواب لإتزامي لحظي، بقا لعدم حضور الحواب عنده، أو لأنه أنفع للمُكر،  
 وهو نظير به، وأنه قد<sup>(2)</sup> ينقل بعض عبارات الشيخ ويترك ما هو أصرح في  
 الحواب، ولعله رآه أنسب بحال من ألف لأجله<sup>(3)</sup>.

وقد مر أنه جعل بـ للاعتراضات وآخر للأحوية، (ولعله ليكون<sup>(4)</sup> أقرب إلى  
 لإحضة به مجموعة، لكن ربما<sup>(5)</sup>) يسى المطالع الاعتراض، فلا يُطقق الحواب  
 عليه إلا بعد المراجعة وتحديد العهد به، وأنه آخر ترجمة الشيخ رعاية لخسر  
 الاحتام<sup>(6)</sup>، وكان الأولى<sup>(7)</sup> تقديمها ليكون المُكر إذا سمع بحلالة قدره، ينشعر  
 علو مكاته، فيصت إلى الأحوية أنه الانتعات<sup>(8)</sup>، ويتدارك من أمره ما كان قد فات.

فرايت أن أحمل الحاتمة مُقدمة، وأبسط في ترجمته بعض البسط، وأن أصم  
 إليه فوند أحر، كشاء العلماء عليه<sup>(9)</sup>، وأن أنبه على ما وقع من السهو<sup>(10)</sup> في  
 لغزو، وأن تي في الحواب على سبل التحقيق<sup>(11)</sup> بما يفتح الله تعالى حيث<sup>(12)</sup>،  
 وُد أريد على الأصل نقل بنية كلام الشيخ ليتَم البيان. وأن أجعل الاعتراضات  
 ولأحوية بـ واحدًا، وأذكر كل حواب محنب الاعتراض ليسهل التطبيق ويتم  
 تحقيق<sup>(13)</sup>، وأن أحمل حاتمة الكتاب في إيراد بعض الأحاديث النبوية تبركًا.

(1) 'ولعله وقع في سحته كذلك' ليست في (ت)، وقد أنشأها من بقية النسخ

(2) ليست في (ت) وأوردناها من بقية النسخ.

(3) 'ولعله رآه أنسب بحال من ألف لأجله'، ليست في (ت).

(4) في (م) إلا يكون.

(5) هذه عبارة ليست في (ت)، وإنما ورد فقط 'ربما'، وما أنشأها هو من بقية النسخ

(6) 'رعاية لخسر الاحتام' ليست من (ت).

(7) في (هـ) الأس.

(8) في (م) الانتعات

(9) 'كشاء العلماء عليه' ليست من (ت).

(10) بدلًا من 'ما وقع من السهو' هناك عبارة 'ما هو الصحيح' في (هـ)، (س)، (م)

(11) 'على سبل التحقيق' ليست في (ت).

(12) في (س) ما يفتح الله. وفي (م) بما يفتح الله حيث.

(13) في (هـ)، (س)، (م) زيادة 'إراحة للبال ونفريًا للمسال'، وفي (م) وردت العبارة

فصار حصر الكتاب في:

• المقدمة.

• وباب هو المقصد؛ وفيه فصلان:

الأول: فيما يتعلق بغير وحدة الوجود.

الثاني: فيما يتعلق بوحدة الوجود.

• وفي خاتمة.

وأسال الله أن يخلص فيه نيتي، ويحسن به طويتي، / وأن يدفع به سائر (1) المعتقدين والمُنكرين، وأن يجعلني على هذه النعمة العظيمة من الشاكرين، آمين. وأميز زياداتي بأن أقول في آخر تقريره: "هذا معنى كلامه"، ثم أفتتح الزيادة بـ "قلت"، واختمها بـ "الله أعلم".

فأقول سائلاً من الله الأكرم (1) التوفيق لسلوك الطريق الأقوم.

= على النحو الأنفي: وأن أحمل الاعتراضات والأحوة مائاً واحداً إراحة لقلوب وبعثت للمعال، وأذكر كل جواب بجانب الاعتراض ليسهل التطبيق، ويتم التحقيق (1) هي (م)، (م) "سائلاً من الله الإكرام والتوفيق" وما أئشاء هو من (ب)، (هـ)، وهو الأنسب للمناس بين "الله الأكرم" و"الطريق الأقوم"



## المقدمة

### في ترجمة الشيخ قدس الله سره<sup>(1)</sup>

أقول هو رحمه الله أبو عبد الله محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الهنائي الحاسمي، من ذرية عدي بن حاتم النضدي، قد ذكره دكتور في مواضع من كتبه، المغربي الأندلسي ولد ليلة 27 رمضان المبارك سنة 560هـ. بلدة مرسية من بلاد الأندلس وشأ [بها]، ثم سفل إلى إشبيلية وهي تحت الأندلس<sup>(2)</sup> عام 568هـ فأودع بها في عام 578هـ ثم دخل بلاد المشرق وظاف جميعها أو أكثرها، ورحل ورجل في سبيل الله عنه وسلم، وهاور مكة بين عدينة، وصنف بها مفعلة كتبه كالفتوحات المكية وغيرها.

وكان من أساء الملوك والبرصاء، وكان أبوه وزيراً لمصاحب يشبهه، فعدوه بعض الملوك من أصحاب والده، ودعا جماعة من أساء الملوك، وكان هذا من دحوه في الطريق في شابه فلما أكلوا وأحصروا الرياح وأدبرت لأفدح [بها] بتول الكأس من يد السقي إذا بهاتف "يا محمد ما لهد أخفت" فمحصلة حدة، وخرج مدهوشاً، فأتى داره، فإذا براعي عنه أنه قد جاء به صفة [بها]

(1) معظم ما ورد في ترجمة الشيخ ابن العربي مفعول من الدر النخب في مناقب ابن عربي تأليف إبراهيم ابن عبد الله الفارسي النعدي، تحقيق د. صلاح الدين محمد، مؤسسة التراث العربي، 1959، ص 21-24.

(2) ورد في جميع نسخ أنه ولد ليلة 27 رمضان المبارك، عنه [بها] في الدر النخب ص 22، وكذلك في فتح الطب من معسر الأندلس للطبيب لأحمد بن محمد [بها] التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1988، ج 2، ص 162 في 17 رمضان.

(3) في (ب) "تحت الأندلس" ويصحح من الدر النخب وهي تحت بلاد الأندلس [بها] وستين، ص 22.



الورير كل يوم من يومه مصححاً<sup>(١)</sup>، مصحح إلى خارج البلد، وأحد ثيابه وأعضائه ثيابه وساح إلى أن أتى الحنابلة، وهي على نهر، فوجد فيها قفراً قد خُصِف به وصار كسدر، فدعاه وشتمه بالذكر لا يفتر ولا يحرج منها إلا وقت الصلاة منه أربعة أيام، وخرج بهذه لعلوه الشهرة<sup>(٢)</sup>، وقد ذكر الشيخ رحمه الله أن مرثمة في ذلك القبر كان رسول الله عيسى بن مريم، على سبيلها وعلمه الصلاة<sup>(٣)</sup>

ثم حُضِعَ بعمامة موقت وصلحتها فأقروا بعلو قدره. ووقعت به وبهيه (أما) فكانت ورسالات / نادر بها لأفكار واحد عن الشيخ أبي مدين<sup>(٤)</sup> وانتفع به. ولما بوخه إلى الشرق من بوفرة، وتروح بأمر الشيخ الكامل الشكمل قطب زمانه صدر الدين محمد بن إسحق القوتوي، ورواه، وبه تخرج.

ثم انتقل إلى دمشق بعد محاورته بمكة مدة من الزمان، مُقْبِلاً على الإرشاد والتكليف العميقة والعلوم العريضة الغريبة، إلى أن توفاه الله بها ليلة الجمعة الثانية والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين ومستمدة [638هـ]. وكان يوماً مشهوراً له يسبق بدمشق أمير أو فقير، كبير أو صغير، إلا وشيع جنازته، وعلقت المدككين، ودون سفع قاصيون بحذنة القاضي محيي الدين [ابن الأركمي] بمصالحبة دمشق. وعنه أبوه به عظيم يروره عامة الخلق، ويقصد للمحاحات فتقضى، وهو محروبه مكتوب على بابيه:

(١) أصله وصل إلى باب داره رأى نائب راعي عنم الورير قد وصل بالرائب الذي عليه كل يوم، الفهرستين، ص 23.

(٢) من ملاحظات مرحوم رياض المالح في المخطوط (م). فاروق الشمين للقارئ عددني ص 22، والاضباط لمحمد الشيرازي البرورآبادي ق 47 من مخطوطة الطاهرية، ثم كان ذلك في من العشرين كما ذكر ذلك في الفتوحات.

(٣) من هذه القصة أسس في كتب ابن عربي، وإسما وردت عند القاري العدادي الذي ذكره محمد لاس عربي انظر كلود عذاس، ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد الهادي، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2014، ص 72-73.

(٤) في (ها) ريادة: مراسبة. والمشت أنه أحد من تلاميذه، ولم يجتمع به.

إذا ضاقت بك الأيام دزعا ملأً بخباب قنر الحانمني  
فهذا الباب يُقَصِّدُ للأمانِي وهذا الهذِي من هذِي السِي

كان رحمه الله تعالى عالي القدر، واسع الصدر، مُتمكِّناً في العلوم كلها، حتى إنَّه قيل فيه: إنه أعلم بكل فن من أهل كل فن. كان وحيد زمانه، وفائق أقرانه، وفارس ميدانه. لم يكن في عصره ولا بعده من يواريه أو يواريه، ولم يُحِط منهم أحد بخبايا علمه وخوافيه. اشتمل عصره على جهازة العلماء من كل فن، ومع هذا فالكل أقرّوا بفضلَه واقتدوا بهديه وما سنّ. وكانت الملوك في خدمته، وأهل التصوف سُدنة سُدته.

أتى عليه الفحول كالإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الذي نال فخره السماء، والإمام عز الدين بن عبدالسلام سلطان العلماء، والإمام شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي قطب الطاهر والباطن، والشيخ سعد الدين محمد بن مؤيد الحموي، والشيخ كمال الدين الزملكاني، وقاصي القصاة شمس الدين الخوني<sup>(1)</sup>، وقاصي فصاة المالكية، والحافظ ابن عساكر، وابن الحار، وابن الديبني<sup>(2)</sup>، وملك<sup>(3)</sup> العلماء القاضي زكريا بن محمد القزويني، وغيرهم، وسيأتي / نُبذ من كلامهم في الثناء عليه.

[14]

[مصنفاته]<sup>(4)</sup>

وأما مُصنَّفاته فبحر زاخر توف عن خمسة، إلا أن أكثرها صاغت، لأنه كان أودعها عند شخص فلم يردّه وضيعها. منها: كتاب احتصار صحيح مسلم.

(1) وردت في الأصل الخنجي، والأصح ما أثبتناه.

(2) في (ت)، (هـ) اللبني.

(3) في (س) مالك.

(4) مُقتَسَبة من الدر الثمين مع ترتيبها، ولكن وحدها أن معظم الكتب التي سقطت من سُرَّة عن الدر الثمين عاد وأنتها من الإحازة، ولذا لم يورد إلا ما لم يته ذكره في بعد ذلك، وما أضفناه من الدر الثمين وضعناه في الهامش.

وكتاب احتصار البحاري<sup>(1)</sup>. واحتصار الترمذي. والمصباح في الجمع بين الصحاح<sup>(2)</sup> وبدأ في احتصار المحلى لابن حرم ولم يتم. والجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل في تفسير القرآن على لسان القوم، قال رحمه الله تعالى بلغت فيه إلى سورة مريم، قال: أوجاء بديعاً في شأنه ما أظن على البسيطة من نزع في القرآن ذلك المنزع، فإني رثت الكلام في كل آية على ثلاثة مقامات: مقام الحلال أولاً، ثم مقام الحمال، ثم مقام الاعتدال، وهو البرزخ<sup>(3)</sup>، وهو مقام الكمال، وما لأحد فيه كلمة<sup>(4)</sup>، إلا إن كان استشهاده وهو قليل<sup>(5)</sup>. والجذوة المقتصة والحصرة<sup>(6)</sup> المختلة. ومفتاح السعادة في [معرفة] المدخل إلى طريق الإرادة. والمثلثات الواردة في القرآن. والمثبتات الواردة فيه<sup>(6)</sup>. والأجوبة على المسائل المنصورية. ومذبة القطب بحضرة القرب، ما سبق إليه. ومناهج الارتقاء [إلى اقتضاض أنكار النقاء المخدرات بخيمات اللقاء]، مرقب على ثلاثمائة باب في كل باب عشرة مقامات. والكثرة فيما لا بد للمريد منه. والمحكم في المواعظ والحكم. والحلا<sup>(7)</sup> في أسرار [روحانيات] الملا الأعلى<sup>(8)</sup>. وكشف المعنى عن

- (1) لم يرد في الدر الثمين، وورد في الإجازة، وهي إجازة ابن عربي للملك المظفر عاري اس الملك نعاذل لأبوي، واعتمدا في مقارنتها على تحقيق سام الحامي في كتاب اصطلاحات الشيخ محيي الدين ابن عربي، بيروت، دار الإمام مسلم، 1411/1990، ص 32 وأورده عثمان يحيى في كتاب O Y, Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi, IFEAD, Damas, 1964 (R.G 274 = المسرد العام 274)، وقد تمت ترجمته إلى العربية بمعاون مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، بقلم الشيخ الدكتور أحمد العبد، شيخ الأزهر، القاهرة، 2001، وجميع الإحالات هنا للطبعة الفرنسية
- (2) في (ها) جمع الصحاح وورد في الدر الثمين بعده كتاب الاحتفال فيما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من سنن الأحوال.
- (3) ليست في (ت).
- (4) في (س) نهمة.
- (5) في الدر الثمين، الحطرة. والقراءتان واردتان عند عثمان يحيى.
- (6) من تعقب المرحوم رياض المالح على (م) يوجد في مكة الشيخ أحمد الحارون.
- (7) في الدر الثمين، الحلى.
- (8) في كتاب عثمان يحيى (R.G 167 المسرد العام 167)، الحلا في استنزال روحانيات الملا الأعلى. وعنوان آخر: الحلا في آداب الملا الأعلى.

سر أسماء الله الحسنى<sup>(1)</sup>. والدليل في إيضاح السيل<sup>(2)</sup>. وعقلة المستوفز. وحلاء القلوب، قال رحمه الله: اتفق لي فيه عجيبة، وذلك أنني لقا وصعته أخذ كل واحد من إخواننا كراسة ليطالعها، وأخذت أنا صدر الكتاب، وكان في نحو عشرين ورقة، فخرجنا به إلى خارج البلد، فقعنا في ربوة نطلع فيه، وكان من أبداع الموضوعات، فلما فرغنا من قراءته وضعناه في الأرض فاخطف، وما أدري أحتفظته الجن أم رجال من البشر متن يحتجب عن الأبصار، وما عرفت له خبراً إلى الآن. وكتاب التحقيق في بيان ما وقر في صدر الصديق. والإعلام بإشارات<sup>(3)</sup> أهل الإلهام. / والسراج الوهاج في شرح كلام الحلاج. والإفهام في شرح الإعلام. والمُنتخب في مآثر العرب<sup>(4)</sup>. ونتاج الأذكار وحدائق الأزهار. والعيان في صفة الإنسان. فهذه أسماء كتبه التي ضاعت وجُمِلتْها خمسة وعشرون.

قال بعض من ترجم الشيخ<sup>(5)</sup>: إنها اليوم بأيدي الناس، ولا أدري أظهرت في حياة الشيخ أم بعده؟ - انتهى.

وأما التي بأيدي الناس فكثيرة، منها: المحجة البيضاء، وصل فيه إلى كتاب الجمعة. ومفتاح السعادة، جمع فيه بين متن الصحيحين وبعض أحاديث الترمذي. وكنز الأسرار فيما روي عن النبي المختار من الأدعية والأذكار<sup>(6)</sup>. ومشكاة الأنوار فيما روي عن الله تعالى من الأخبار. والأربعون المُتقبلة. والأربعون الطوال. وكتاب المنعش [كذا]. والتدبيرات الإلهية في [إصلاح

(1) من تعليقات المرحوم رباح المالح في المكتبة المذكورة [مكتبة الشيخ أحمد الحارون]

(2) في الإجازة: شفاء العليل في إيضاح السيل، ص 33. وعند عثمان يحيى فما كتاب مُستقلان: شفاء العليل في إيضاح السيل وشفاء العليل وبرء العليل، (المسرد لعام 1601 و 601).

(3) في (س) بإشارة.

(4) كذا في (س)، وكذلك عند عثمان يحيى ورد العوان المنعش في مآثر العرب، ج 2، ص 400. ورد في الإحارة، ص 33. في (هـ) والدر الثمين ورد المنعش في مآثر العرب

(5) يقصد القاري البغدادي، ص 50. وقد ورد في (ت) قال في بعض من ترجم.

(6) في (هـ)، (م) الأخبار. وفي الإجازة باسم: كنز الأسرار

المنصكة الإنسانية وعشق النفس بالحد<sup>(1)</sup>. وإبرال العيوب على مراتب القلوب  
وكتب أسرار القلوب<sup>(2)</sup> والإسراء إلى المقام الأسرى<sup>(3)</sup>. ومشاهد الأنوار القدسية  
ومطالع الأسرار الإلهية. وكتب الحلا. والمنهج السديد في أحوال أبي  
يريد. ومفتاح أقفال إلهاء التوحيد وإيضاح إشكال الحريد في شرح أحوال أبي  
يريد<sup>(4)</sup>. قال رحمه الله «أمرني الحق<sup>(5)</sup> أن أشرحها بساحل مئة، ففقت مائة  
قل طلوع الفجر. وكان لي سامعان فأملت عليهما وكتبا، فما ظلمت الشمس  
حتى تقيد مه كز ساره. وأسر المنقطعين إلى رب العالمين. والموعظة<sup>(6)</sup> الحقة.  
أنها منحة. والنعمة في احتصار الحيلة. والذرة العاحرة في ذكر مشايخ العرب،  
صنعه بالمعرب وتركه فاك، فلما ورد الشام اختصره من حفظه. والمصادق  
والعبات فيما احتوى عليه حروف المعجم من الآيات. ومواقع النجوم ومطالع  
أهنة الأسرار والعلوم. والإبرالات الوحدية من الحزائن الجودية. وحلية  
الأنبال وما يظهر منها من المعارف والأحوال، صنعه بالطائف حين زار اس  
عاس / رصي لله عنهما. وأبوار الفجر في معرفة المقامات والمعاملين على  
الأحر، سنه بذلك لما قال: إنه ما قيد فيه حرفاً إلا من طلوع الفجر إلى أن  
يسدو حاجب الشمس. والفتوحات المكية. وتاج الرسائل ومنهاج الوسائل<sup>(7)</sup>.

(1) في الدر الثمين كتاب سب عشق النفس للنفس وما تقاسي من الألم عند مفارقة الموت، ص 52.

(2) لم يرد في الدر الثمين.

(3) ذكر عثمان يحيى أنه هو وكتاب المعراج كتاب واحد، ج 1، ص 320-321. وحققه د. سعاد الحكيم، وصدر عن دار ذنوة، بيروت 1408هـ/1988م.

(4) ذكر المطالع أنه لا وجود له في الدر الثمين. ولكن القصة التي نليه ذكرها الدر الثمين فيما يتعلق بالكتاب السابق، أي المسح السديد إلى ترتيب أحوال الإمام السطامي أبي يريد، ص 52. وذكره بدر الحنفي تلميذ اس عربي في كتاب الإنباء، ص 118. وأما عثمان يحيى فقد ذكر عنوان الكتاب مفتاح أقفال الإلهام الوحيد، وإيضاح أشكال أعلاء الحريد في شرح أحوال أبي يريد.

(5) في (هـ)، (م) الله.

(6) في (س) الموعظة.

(7) من تعبدت المطالع على (م) مطوع وهو محاطات به وبين الكمة المشرفة.

والفصوص في الرصوص<sup>(1)</sup>. وروح القدس في مُناصحة<sup>(2)</sup> النفس. والشرارات الموصليات<sup>(3)</sup> في أسرار الطهارات والصلوات. وإشارات القرآن في عالم الإنسان. والقَسَم الإلهي بالاسم الرباني. والجلال والجمال. والموصل<sup>(4)</sup> إلى العمل بالحروف. والمُفَنع والسهل المُمتنع<sup>(5)</sup>. والأمر المُحكم المربوط فيما يحتاج إليه أهل طريق الله من الشروط. ورسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الحلول على الترتيب من الأسرار. وعنقاء مغرب في أولياء المغرب. والمعلوم في عقائد علماء الرسوم. والاتحاد الكوني والمشهد العيني. وإنشاء الجداول والدوائر. والأعلاق في مكارم الأخلاق. وروضة العاشقين. والستة والتسعون<sup>(6)</sup> في الواو والميم والنون. والمعارف الإلهية. والإشارات في أسرار الأسماء الإلهية والكنابات<sup>(7)</sup>. والحجب المعنوية في الذات الهوية. والرسالة التي أرسلها إلى الإمام الرازي. والميزان<sup>(8)</sup>. وترتيب الرحلة، ذكر فيه ما لقيه في رحلته إلى الشرق. وجزء في الأحاديث العالية لم يشترط فيه الصحة.

قال قُدس سرّه: وأما الكتب التي أمرني الحق سبحانه بوضعها ولم يأمرني بإخراجها إلى الناس ويثها في الخلق، فمن ذلك: كتاب الأحدية. وكتاب الهوية<sup>(9)</sup>. وكتاب الجامع. وكتاب الرحمة. وكتاب المجد. وكتاب الديمومة.

- (1) لم يرد في الدر الثمين.
- (2) في النسخ الأربع "منهاج"، وما أثبتاه من الدر الثمين.
- (3) في الدر الثمين: الموصلية.
- (4) في الدر الثمين: المدخل.
- (5) في الإجازة، ص 34. وعند عثمان يحيى، ج 2، ص 401، ورد الكتاب باسم "لُفَنع" في إيضاح السهل المُمتنع.
- (6) في (ث)، (هـ)، (م) التسعين. وفي الإجازة وعند عثمان يحيى ورد الكتاب باسم "الستة والتسعون" في الميم والواو والنون.
- (7) في (هـ)، (م) أسرار الأسماء الإلهية، والإشارات والكنابات. وفي الإجازة وعند عثمان يحيى مُنا عنوان واحد متصل كما ورد في الأعلى.
- (8) لم يرد في الدر الثمين، وبدلاً عنه ورد اسم كتاب: المبشرات.
- (9) في الدر الثمين: كتاب الهو.





والأفعال. كتاب لمثل كتاب الأرواح كتاب الهاء. كتاب الحجة. كتاب  
كتاب المعرفة والحكمة<sup>(2)</sup> كتاب لأحرف كتاب ريادة يقول والله<sup>(3)</sup> كتاب  
الإسفار عن نتائج الأسفار كتاب الأحجار الثمينة والهاضمة والمنشقة كتاب  
الحال<sup>(4)</sup>. كتاب الطور كتاب أدب النمل<sup>(5)</sup> كتاب الحشر<sup>(6)</sup> كتاب المحاسن  
كتاب المثل المشهور كتاب لعم كتاب نوح كتاب العرض كتاب التكميل  
كتاب العادة<sup>(7)</sup>. كتاب الحزم كتاب الرمان كتاب مكان كتاب حركة كتاب  
العالم كتاب الأمان العلويات والأمهات السعيات والحوادث كتاب الحزم  
والشجر كتاب محمود القلب كتاب الأسماء كتاب النحل كتاب براسة والله  
ولولابة كتاب العشق، كتاب التسعة عشر<sup>(8)</sup> كتاب نار كتاب حجة كتاب  
الحضرة كتاب المأطرة كتاب المعاصرة كتاب الإنسان الكامل وهو [الاسم]  
الأعظم<sup>(9)</sup> كتاب إبحار البيان في الترجمة عن القرآن كتاب المصانع من عباد  
من طريق الله. كتاب النوائج في شرح المصانع كتاب الرسائل في الأحكام عن  
عبود المسائل<sup>(10)</sup> وكتاب المبع الحمى العشر فيه أعنى<sup>(11)</sup> فكيف من حينه  
العلم. كتاب / فصوص الحكم.

١٤٠

- (1) في (ها)، (س)، (له)، وفي (م) كتاب له وفي الدر الثمين ذكره ص 60.
- (2) في الدر الثمين: كتاب المعرفة والحكمة. وفي (ها) الحرفة.
- (3) في الدر الثمين: كتاب ريادة كبد القول.
- (4) عنوان يحيى (الرد العام 14) ذكر أن كتاب الحال، وكتاب لأحرف محمدا، وها  
والمنشقة كتاب واحد.
- (5) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع: كتاب الروح.
- (6) في الدر الثمين: الحشرات.
- (7) في الدر الثمين: الهاء.
- (8) في الدر الثمين: السمة عشر.
- (9) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع: كتاب حكمة كتاب لا يحصى  
في طريق الله.
- (10) إضافة لذلك ورد في الدر الثمين في هذا الموضع: كتاب في سبب المحاسن.
- (11) في (ت)، (س) الأعنى.





تشواهد. كتاب نقط والإمامين. كتاب المدهش. كتاب الأقسام الإلهية. كتاب  
 لحلوة. كتاب نوح لنراحم. كتاب المبشرات. كتاب العوالي في أسرار  
 الأحاديث<sup>(1)</sup>. كتاب لسهولة. كتاب العظمة. كتاب العرة. كتاب الأول. كتاب  
 انقدم. كتاب ثمة ولهفة<sup>(2)</sup>. كتاب الصادر والوارد. كتاب الموارد والورد  
 كتاب النباه. كتاب الدعاء. كتاب الرثة. كتاب الفاء<sup>(3)</sup>. كتاب معانيح العبد  
 كتاب الحرائر لعلمية<sup>(4)</sup>. كتاب الإنسان. كتاب الشأ. كتاب البرخ. كتاب  
 الحس. كتاب ريدة كد الثور. كتاب الطين. كتاب الغل. كتاب العايات. كتاب  
 لحصرة. كتاب التفصيل بين الملك والبشر<sup>(5)</sup>. كتاب المبشرات الكبيرة. كتاب  
 محاصرة الأبرار ومسامرة الأخيار. كتاب الأولين. كتاب السكاح المطلق. كتاب  
 تمنح الأدكار. كتاب احتصار السيرة<sup>(6)</sup>. النوبة المحمدية. كتاب اللوامع ولطوع  
 كتاب الاسم والرسم. كتاب الفصل والوصل. كتاب مراتب علوم الوهب<sup>(7)</sup>. كتاب  
 أبعاد النور. كتاب الواحد والمقام والوقوف والمجذوب<sup>(8)</sup>. كتاب الأدب. كتاب  
 الحال. كتاب الشريعة والطريقة والحقيقة. كتاب التحكم والسطح. كتاب نحر  
 المحلوق به. كتاب الأفراد والاتحاد<sup>(9)</sup>. كتاب الملامية<sup>(10)</sup>. كتاب الحور  
 والرجاء. كتاب الشائين. كتاب النواشئ الليلية. كتاب الفاء / والبقاء. كتاب عب  
 والحصور. كتاب الصحو والسكر. كتاب التحليات. كتاب القرب والتعد. كتاب  
 المحو والإثبات. كتاب الخواطر. كتاب الشاهد والشهود. كتاب الكشف. كتاب

[37]

- (1) في (هـ) الحديث.
- (2) في الإجازة: الهمة واللمة، ص 35.
- (3) في (هـ)، (م) الفاء.
- (4) في (ت)، (س) العملية.
- (5) في الإجازة: التفصيل بين البشر والملك، ص 36.
- (6) في (س) السيرة.
- (7) في الإجازة: مراتب العلوم الوهية.
- (8) في الإجازة: كتابان مستقلان. كتاب الواحد، وكتاب العايات والمقام والورد والمجذوب، ص 37.
- (9) في الإجازة: الأفراد والأعداد، ص 37.
- (10) في الإجازة: الملامية، ص 37.

الدّة. كتاب العبارة والاحتهاج<sup>(1)</sup>. كتاب اللطائف والعارف. كتاب القوة<sup>(2)</sup>. كتاب  
الرياضة والنحلي. كتاب المحقق والمحقق. كتاب الرواد ولهموم. كتاب السويين  
والتمكيس. كتاب الرعدة والرهبة. كتاب السكر والاصطلام. كتاب العشق  
والمفالمات<sup>(3)</sup>. كتاب الوقائع. كتاب الحروف والمعنى. كتاب الندي والندي.  
كتاب الرفعة. كتاب السر والحلوة. كتاب نور. كتاب الحتم والطبع. كتاب  
الصلال والصباء<sup>(4)</sup>. كتاب القشر واللب ولحم. كتاب الخصوص والعموم. كتاب  
العبارة والإشارة. كتاب الحق والباطل. كتاب لقاء. كتاب الحديث والمذكور  
كتاب المدخل إلى العمل بالحروف على بعض آراء. كتاب الحد والمضغ. كتاب  
العروش. كتاب الاسم والسمت ولصعة. كتاب الساد ولإقصد. كتاب نور  
والبقطة. كتاب العد والرب. كتاب الصو واللطف. كتاب المرج. كتاب السور<sup>(5)</sup>.  
كتاب اللطف والقهر. كتاب العز والدل. كتاب لعمل<sup>(6)</sup>. كتاب لكوكت لأقل  
كتاب روح الروح. كتاب قلب القلب. كتاب قوت نقوت. كتاب نور مع لأوار.  
كتاب الأسرار الربانية. كتاب تمنع التوحيد. كتاب أسماء لشمدة. كتاب الأسرار.  
كتاب مآل العالم. كتاب ردة الكل. كتاب مؤنس للموحدين. كتاب لطائف  
الأسرار. كتاب عين التوسف<sup>(7)</sup>. كتاب رقة لأوضاع<sup>(8)</sup>. كتاب أسرار حروف.  
كتاب مجنحل الأرواح. كتاب موعظة أهل الإكر. كتاب كيف أنت وكيف  
ومن أين أنت ومن أين أنت<sup>(9)</sup>. كتاب دليل الحارث. كتاب مصفي نقوت<sup>(10)</sup>.

(1) في الإجازة: الفترة والاحتهاج، ص 38.

(2) في الإجازة: القوة، ص 37.

(3) في الإجازة: كتاب صا، ص 39.

(4) في الإجازة: خلا، ص 18.

(5) في الإجازة: كتاب ص، ص 19.

(6) في الإجازة: كتاب ص، ص 20.

(7) في (م) اليوسف، وفي الإجازة: عين نور، ص 19.

(8) في (هـ) أوضاع رقة لأوضاع.

(9) في (ت)، (هـ)، (م) ومن أ.

(10) في (ت) حاشية ص 21.

## [ملاحه]

والله مشايخه في عدة وطرير فكتشرون، وقد ذكر خمسة منهم في  
المؤلفم ذكرها فليس عارته بلغة

[إحارته للملك المطهر هاري ابن الملك العادل الأيوبي ملك ميفارقين]

قال رحمه الله تعالى بعد الحمد والصلاة. أقول وأحمد محمد بن علي.  
الحري الحاسي وقد عظمي سحرته لله تعالى، وأحبرت لمستعد محمد  
نصير بهاء النهر [الأصح] شهاب الدين [عاري] ابن الملك العادل المرحوم.  
شهد الله تعالى في بكر ابن أبوب وأولاده، وليس أدرك حاسي، أريد به هري  
جميع ما روي عن أشاخي من قرانه وسماح ومثونه وكثرة وحارفة، وجميع  
ألفته وصفته من صروب العدة، وما من شر وهم على بشره الخف.  
أهل "هذا الشأن، وتلفعت بالإحارة عند تقيدي" "هذا لحظ، وثبت في  
المحرم من النير وثلاثين ومئة بالمحرومة دمشق" "وكان استغلاؤه".  
له من أسماء شيوخه ما شر لي ذخري مهم، وبعض مسوحياتي، وما شر  
أسماء مصفاي، فأحت استدعاه، وبعد لله وبنه بالحمد، ورحمت الله،  
أهله، إنه ولي كريم.

في شرح أبو بكر بن محمد بن حنف بن حامي حاسي. فإن من  
الفران الكرم بالفراءات السبع، ولكتاب الكرم لأي عبد الله بن محمد  
شريح الرعي المقرئ في مطاف لقراء سبعة حشدهين، وحشني بن  
المؤلف أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح برغيني عن أبيه مطاف

(1) "أهل" ليت في (ت)

(2) في (س) تقييد

(3) في (ت) المحرومة دمشق وفي (س) مشير محرومة، وفي الإحارة  
دمشق، وقد كت الإحارة دمشق وأرسلها إلى ميفارقين، لأن الملك الصغير  
مكتوبة، أي بالاستدعاء، كما هو وارد في نسخة الإحارة

وحدثني من شيوخنا في القرآن أيضًا أبو الفداء عبد الرحمن بن عبد  
الشراف من أهل قرطبة، قرأت عليه أيضًا لقرآن الكريم بالكتاب المذكور،  
وحدثني به أيضًا عن ابن المؤلف أبي الحسن شريح المقرئ.

ومن مشايخنا أيضًا القاضي أبو محمد عبدالله<sup>(1)</sup> الددي<sup>(2)</sup> قاضي مدينة  
فاس، حدثني بكتاب التصورة في مذاهب القراء السبعة لأبي محمد بن [أبي]  
طالب المقرئ عن أبي بحر سفيان<sup>(3)</sup> بن القاضي عن المؤلف، بجميع تأليف  
مكي أيضًا، وأجازني إجازة عامة.

ومن شيوخنا أيضًا القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن حمزة<sup>(4)</sup>، سمعت  
عليه كتاب التيسير في مذاهب القراء السبعة لأبي عمرو عثمان بن أبي سعيد  
الداني المقرئ، حدثني عن أبيه عن المؤلف<sup>(5)</sup>، وبجميع تأليف الداني، وأحارني  
إجازة عامة.

ومن شيوخنا القاضي أبو عبدالله محمد بن سعيد بن رفقون الأندلسي<sup>(6)</sup>.  
سمعت عليه كتاب التقصي لأبي عمرو يوسف بن عبد الله المرعي الشافعي،  
وحدثني به عن أبي عمران موسى بن أبي بكر، عن المؤلف، وبجميع تأليفه مثل  
الاستدراك، والنهيد، والاستيعاب، والانتقاء. وأحارني إجازة عامة في الرواية،  
وأجاز أن أروي عنه جميع تأليفه.

ومن شيوخنا المحدث أبو محمد عبدالحق بن محمد بن عبد الرحمن بن  
عبدالله الأزدي الإشبيلي [المعروف بابن الحرايط]، وحدثني بجميع مؤلفاته في  
الحديث وغيره، وعدّ لي من أسماؤها: تلقين المتدبّر، والأحكام بضمير<sup>(7)</sup>.

(1) ليست في (ها).

(2) في الإجازة: الدادي، ص 24.

(3) الكلمة غير واضحة، وما أشتاء هو من الإجازة، ص 24.

(4) في الإجازة: ابن أبي حمزة، ص 24.

(5) في (ها) حدثني عن المؤلف عن أبيه.

(6) في (س) الصغير.



والوسطى، والكبرى، وكتاب النهج، وكتاب العاقبة<sup>(1)</sup>، ونظمه وشرحه، وحدثني  
بكتاب الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم، عن أبي الحسن شريح بن  
محمد بن شريح، عنه.

ومن شيوخنا عبد الصمد بن محمد بن [أبي] الفضل بن<sup>(2)</sup> الحرستاني،  
سمعت عليه صحيح مسلم، حدثني به عن الفوادي عن عبد الغافر القاري<sup>(3)</sup>، عن  
الحلودي، عن إبراهيم العروزي، عن مسلم، وأجاز لي إجازة عامة.

ومن شيوخنا يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي، نزيل مكة،  
وسمعت عليه كُتُبا كثيرة في الحديث والرقائق، منها كتاب صحيح البخاري،  
حدثني به عن أبي الوقت عن الداودي، عن الحموي، عن الفريزي، عن  
الخاري.

ومن شيوخنا المكِّي أبي<sup>(4)</sup> شجاع راهر بن رستم الأصفهاني إمام المذاهب  
بالحرم الشريف، سمعت عليه كتاب الترمذي لأبي عيسى حدثني به عن الكرمي  
عن العورحي عن الحراعي عن المحوي، وأجاز لي<sup>(5)</sup> إجازة عامة.

ومن شيوخنا الرهاوي نصر بن أبي الفتوح بن علي الحصري<sup>(6)</sup>، إمام مذهب  
الحائلة بالحرم الشريف، سمعت عليه كُتُبا كثيرة منها: السنن<sup>(7)</sup> لأبي داود،  
السنن<sup>(8)</sup>، حدثني بها عن أبي جعفر محمد<sup>(8)</sup> بن علي بن محمد السامي، عن

(1) في (م) النسخة.

(2) ليست في الإجازة، ص 25.

(3) في الإجازة: الفارسي، ص 25.

(4) في (ت) ابن.

(5) في الإجازة عن الكروحي، عن الحراعي، عن المحوي وأحارفي، ص 25.

(6) في (هـ)، (س) الحصري. وما أثناء من (ت)، (م)، وفي الإجازة برهان النزيل.  
لفتح نصر بن أبي الفرج محمد بن علي بن أبي الفرج العبدادي الحلبي، عن  
الحصري، ص 25.

(7) في (س) سنن.

(8) في (ت)، (س) عن أبي جعفر بن محمد.

أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، عن أبي عمر القاسم بن جعفر بن عبد الواحد الهاشمي المصري، عن أبي [علي] محمد بن أحمد بن عمر اللؤلؤي، عن أبي داود، وأجازني إجازة عامة، وحدثني بكتب ابن ثابت الخطيب عن أبي جعفر الثماني.

ومن شيوخنا محمد بن أبي الوليد<sup>(1)</sup> بن أحمد بن محمد بن شل، قرأت عليه كتباً كثيرة / من تأليفه، وناولني كتاباً مسمى نائب المجتهد<sup>(2)</sup>، وكتاب المقصد والأحكام الشرعية من تأليفه.

ومن شيوخنا أبو عبد الله بن عيشون<sup>(3)</sup>، حدثني بكتب القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المغافري عنه، وأجاز لي إجازة عامة.

ومن شيوخنا أبو سعيد عبد الله بن عمر بن أحمد بن منصور الصمار، حدثني بكتب الواحد[ي] كتابة عن عبد الجبار بن محمد بن أحمد الحواري عنه.

ومن شيوخنا أبو الوائل ابن العربي سمعت منه سراج المتهدين للقاضي ابن العربي ابن عمه، حدثني به عنه، وأجاز لي إجازة عامة.

ومن شيوخنا أبو الشاء محمود بن المظفر اللبان، حدثني بكتب ابن خميس عنه، وحدثني بكتب الحميدي.

ومنهم محمد بن محمد البكري، سمعت عليه رسالة القشيري، وحدثني بها عن أبي الأسعد عبد الرحمن بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوارن القشيري، عن جده عبد الكريم المؤلف، وأجاز لي إجازة عامة.

ومنهم ضياء الدين بن عبد الوهاب بن علي بن مكينة، شيخ الشيوخ ببغداد، وأجاز لي إجازة عامة، وأخذت عنه، حدثني بتأليف عبد الكريم بن

(1) في الإجازة: محمد بن الوليد، ص 26.

(2) في الإجازة يقول: ودولي كتاب المُنْتَد (وهو خطأ) والأصح بداية المُنْتَد وبهية المُنْتَصَد لأبي الوليد ابن رشد العيسوي، قاضي قرطبة، المشهور بالحميد (بكري علاء الدين).

(3) في الإجازة: ابن غليون، ص 26.

هوازن الفشيري عن أبيه عن عبد الوهاب عنه. وسمعت عليه برباطه بمدينة السلام بحضور أبيه عبد الرزاق.

ومهم أبو الحبر أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني حدثني تكليف البيهقي، [عن محمد بن الفراري، عن البيهقي]، وأحاز لي إجازة عامة

ومهم أبو الطاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السلمي لأصفهاني، أحاز لي إجازة عامة، وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن عمرو بن شريح الرعيبي الحقي<sup>(١)</sup>.

ومن أجار لي إجازة عامة: محمد بن أسعد بن محمد القزويني.

والحافظ الكبير ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق. (وهو [أبو] القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسن الشافعي)<sup>(٢)</sup>.

ومهم أبو القاسم خلف بن بشكوال.

ومهم يوسف بن الحسن بن أبي السعادات<sup>(٣)</sup> ابن الحسن، وأحازنا أبو العباس أيضًا. / (٩٩)

ومهم أبو القاسم [ذاكر] بن كامل بن غالب الخفاف.

ومهم محمد بن يوسف بن علي القزويني.

ومهم أبو الطاهر ابن عوف.

(١) في (ت) عبارة مكررة تم شطبها باللون الأسود والأحمر ومما فيها وأيضًا من آخر. إجازة عامة وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيبي.

(٢) ورد هذا التعريف باسم عساكر في نسخ المخطوطات بمكان مختلف. بعد ما أقام خلف بن بشكوال، أي. في السطر الذي يليه، وهو خطأ وقد صححته. الإجازة، ص ٦، وهذه 'إجازة عامة' أيضًا لأن ابن عساكر توفي ٥٧١ هـ. ومن مر طفل عمره إحدى عشرة سنة. والإجازة العامة كانت تشمل الأطفال والعائدين من مر الحجيز في تقاليد ذلك العصر.

(٣) في (م) لسمار، وفي (هـ) السعادات، وفي الإجازة ابن أبي الفداء، ص ٢٧

ومنهم أبو طالب اللخمي بالإسكندرية.

ومنهم أبو حفص عمر بن عبد المجيد<sup>(1)</sup> [بن عمر] من حسن من عمر من أحمد القرشي المياشي.

ومنهم أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الحوري الحافظ، كتب إلي<sup>(2)</sup> بالرواية عنه بجميع تأليفه ونظمه<sup>(3)</sup>، وسمى لنا من كتبه: صغوة الصغوة، ومثير الغرام الساكن إلى أشرف الأماكن، وغير ذلك.

ومنهم أبو بكر ابن أبي الفتح السجستاني.

ومنهم المبارك بن علي بن الحسين الطباخ.

[ومنهم] عبد الرحمن ابن الأستاذ، المعروف بابن علوان.

ومنهم عبد العزيز الزنجاني<sup>(4)</sup>.

ومنهم أبو القاسم هبة الله [بن] علي بن مسعود بن شداد الموصل.

ومنهم أحمد بن أبي منصور.

ومنهم محمد بن أبي المعالي عبد الله بن موهوب بن حاتم بن عدون البغدادي الصوفي، ويعرف بابن البناء.

ومنهم محمد بن أبي بكر الطوسي.

ومنهم المذهب بن علي بن هبة الله الطيب الضرير.

ومنهم ركن الدين<sup>(5)</sup> أحمد بن عبد الله [بن أحمد من عبد] القاهر الطوسي الخطيب. وأخوه شمس الدين أبو عبد الله.

(1) في (ت)، (م)، (هـ) عمر بن المجيد، وما أثناه من الإجازة.

(2) في (ت)، (هـ) عنه، وما أثناه هو من الإجازة، وهو الأنس للباقي.

(3) "ونظمه" ليست في (س).

(4) وردت في جميع النسخ: الريحاني، وما أثناه من الإجازة، ص 29.

(5) في الإجازة: زين الدين، ص 29.

ومهم عراباني يعماد<sup>(1)</sup> نقله عن حران الأنصار.

ومهم ثالث من عمر الحادي<sup>(2)</sup> قرأ علي من كتبه، أعني تاليفه حمدة، ووقفها براوية بمسجد عاد بن عماد بالموصل<sup>(3)</sup>.

ومهم عبد العزيز الأخضر<sup>(4)</sup>.

ومهم ابن عمر عثمان من أبي يعلى من عمر الأبهري الشافعي من أولاد البر بن محارب<sup>(5)</sup>.

ومهم بسرة<sup>(6)</sup> بن محمد بن أبي المعالي.

ومهم عبد الحميد من محمد بن علي بن أبي الراشد القزويني.

ومهم محمد من عبد الرحمن بن عبد الكريم النميمي الفاسي، قرأ علي جميع مُصنّعاته.

ومهم أبو الحسن أحمد الفهري.

ومهم أبو بكر محمد بن عبيد الكسكي.

ومهم ابن مالك، حدثني بمقامات الحريري الخزرجي.

ومهم علي بن عبد الواحد بن جامع النجار.

ومهم أبو بكر ابن حسن قاضي مرسية.

ومهم أبو جعفر ابن يحيى الودعي<sup>(7)</sup>.

(1) في الإجازة: ومنهم القراماني يعماد.

(2) في الإجازة: ثالث من قرأ الحاوي.

(3) في الإجازة: ووقفها براوية بمسجد العماد ابن العلاءين بالموصل، ص 29.

(4) في الإجازة: عبد العزيز الأصم، ص 30.

(5) في الإجازة: أبو عمرو عثمان من أبي يعلى من عمر الأبهري الشافعي من أولاد البر بن محارب، ص 30.

(6) في الإجازة: عربشاه، ص 30.

(7) في (هـ)، (س) الودعي، وفي (ت) الودعي، وما أشبه من الإجازة، ص 31.

ومهم علي بن خليل.

ومهم أبو يزيد السهيلي، / حدثني بالروص الألف في شرح لسيرة، (م) والمعارف، والأعلام، وجميع مؤلفاته، منها ملقى الليل.

ومهم أبو عبد الله بن النجار المالقي المحدث.

ومهم أبو الحسن ابن الصائغ الأنصاري.

ومهم عبد الحليل مؤلف المشكل في الحديث، وشعب الإيمان

ومهم [أبو] عبد الله بن المجاهد.

ومهم [أبو] عمران بن موسى بن عمران الميرنلي<sup>(1)</sup>.

ومهم الحاج محمد بن علي ابن أخت أبي الربيع المقرئ.

ومهم علي بن النعوان<sup>(2)</sup>.

ولولا خوف الملل، وضيق الوقت، لذكرنا من سمعنا عليه ومن لقيه.

انتهى بلفظه<sup>(3)</sup>.

(1) في (س) الشربلي، وفي (ت)، (هـ) السريلي. وفي الإحارة، ص 32 لعارفي

(2) في (م) الفرائد وفي الإجازة: القرآن، ص 32.

(3) في (ت) "انتهى بلفظه وفيه الكفاية". وباقي النقل ابتداء من عنوان لوارد أعلاه بعض مشابه من كتاب روح القدس في ماصحة النفس ولعاية انتهى مختصراً مُلَفَّفاً مقول من بقية المخطوطات تصرف من كتاب روح القدس في ماصحة النفس فهو إذا ليس في النسخة المخطوطة المُتَمَتِدَة في التحقيق (ت).

ومن الأسماء التي وردت في الإجازة ص 30-31، ولم يوردها المصنف "وأيض من أحوار لي إحارة عامة، وكنت لي أد أروي عنه كتب البيهقي عبد الرحمن للشمي، حدثني بها عن محمد بن نزار البيهقي، عنه ومهم حابر بن أيوب الحصري، أحوار لي إحارة عامة، وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح برعبي المقرئ" انظر الإجازة تحقيق بسم الحامي، ص 27 وكذلك "ومهم أبو الحسن علي بن عبد الله بن حسن الرازي ومهم أحمد بن منصور الحوري ومهم أبو محمد إسحاق بن يوسف ابن علي. ومهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحريري ومهم أبو النصر أيوب بن أحمد المقرئ ومهم عبد الودود بن سمحون، فصي لمكت ومهم: عبد المنعم بن الوثني الحروري" الإجازة، المرجع السابق

[بعض مشايخه نقلًا عن كتاب روح القدس في مُناصحة النفس لابن عربي<sup>(1)</sup>]  
ومن أشار إليهم بأنه ترك ذكرهم حوف الملل وصيق الوقت قد ذكر منهم  
جماعة كثيرة في كتاب<sup>(2)</sup> روح القدس في مُناصحة النفس، حيث قال ما يفهم  
ونما أشر لك من بعض أحوال من لقيت، فمنهم، وهو أول من لقيته في  
طريق لله تعالى، أبو جعفر العربي<sup>(3)</sup> وصل إلينا إلى إشبيلية في أول دخولي إلى  
معرفة هذه الطريقة، وكان بدويًا<sup>(4)</sup> أميًا لا يكتب ولا يحسب، وكان إذا تكلم<sup>(5)</sup>  
في علم التوحيد، فحبك أن تسمع.

ومنهم شيخنا وإمامنا أبو يعقوب يوسف<sup>(6)</sup> بن يخلف الكوفي<sup>(7)</sup> القيسي<sup>(8)</sup>  
رعى الله عنه، صحبنا أنا مدين ولقي رحالًا بهذه البلاد، سكن<sup>(9)</sup> ديار مصر  
وتأهل بمدينة الإسكندرية، رغب في مُصاهرته الحافظ أبو طاهر السلفي. كان أبو  
مدين يقول في حقه: أبو يعقوب هو مثل المرسى القوي للسفينة. دخلت تحت  
أمره فرقي وأدب، فنعيم المؤدب ونعم العربي.

ومنهم صالح العدوي<sup>(10)</sup> كان بالله عارفًا، ومع الله في كل حاله واقفًا

(1) للتأكد ما ورد أعلاه من نقل عن كتاب روح القدس في مُناصحة النفس ليس في نسخة (ت)، ورد في بقية النسخ.

(2) في (م) كلمة 'كتاب' ليست موجودة.

(3) محمود عراب، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، مطبعة ريمر  
ثابت، 1985، "أحد تاريخ الشر من مقدمة المؤلف وليس من علاف الكثر"  
ص 66.

(4) في (س) بدويًا.

(5) في (س) ذا نظم.

(6) في (س) بن يوسف.

(7) في (س) الكوفي.

(8) روح القدس، ص 72 وكذلك ابن عربي، الدرة الفاخرة فيمن انتفعت به في طريق  
الآخرة، تحقيق محمد أديب الحادر، عمان، الأردن، دار الفتح للدراسات والبحوث  
ط 1، 2006، ص 86.

(9) ليست في (هـ).

(10) روح القدس، ص 80. الدرة الفاخرة، ص 31.



ومهم أبو عبد الله محمد الشرمي<sup>(1)</sup>، كان إذا قام في الصلاة تنحدر<sup>(2)</sup> دموعه على بياض لحيته كأنها اللؤلؤ، وتوزمت قدماء من طول القيام، سكن موضعًا نحوًا من أربعين سنة ما أوقد فيه سراجًا ولا نازًا.

ومهم أبو يحيى الصهاجي<sup>(3)</sup>، كان قد غيبي وقد أسن، كانت صحتي إياه شهرًا قل موته، كان من أهل السياحات، مُلازمًا للسواحل مؤثرًا للخلوة.

ومهم أبو الحجاج يوسف الشيريلي<sup>(4)</sup>، كان من شيريل<sup>(5)</sup> قرية بالشرق على فرسخين من إشبيلية. صاحب أبا عبد الله ابن المجاهد.

ومهم أبو عبد الله محمد بن قوم<sup>(6)</sup>، صاحب ابن محاهد وقرأ عليه حتى مات واستخلفه في موضعه، فجرى على حاله، وراد جمعًا بين العلم والعمل.

ومهم أبو عمران موسى بن عمران البيرتلي<sup>(7)</sup>، هو قد أخذ نفسه بالشدائد، لزم بيته منذ سبعم عامًا لا يخرج. جرى على طريقة الحارث بن أسد المحاسبي، لا يقبل من أحد شيئًا ولا يطلب حاجة لنفسه ولا لغيره.

ومهم الأخوان أبو عبد الله محمد [بن] الخياط<sup>(8)</sup> [يعرف بابن العضاد]، وأحمد الخزاري<sup>(9)</sup> الإشبيليان، صاحبتهما زمانًا بإشبيلية حتى إلى عام تسعين وخمسة. أما أبو عبد الله فكان يخدم الفقراء بنفسه ويؤثرهم باللباس والطعام، يرحم الصغير ويعرف شرف الكبير، ويُعطي كل أحد حقه، له الحق على الناس

(1) روح القدس، ص 82. الدرر الفاخرة، ص 34.

(2) في (س) ينحدر، وفي (هـ) تنحدر.

(3) في (س) ينحدر، وفي (هـ) تنحدر. وهو أصلاً ليس في كتاب الدرر الفاخرة، وإنما وصمه المحقق في نسخة من الدرر الفاخرة.

(4) روح القدس، ص 97. الدرر الفاخرة، ص 28.

(5) في (س) شيريل، ليست في (هـ).

(6) روح القدس، ص 99. الدرر الفاخرة، ص 27.

(7) روح القدس، ص 87. الدرر الفاخرة، ص 83.

(8) الدرر الفاخرة، ص 36.

(9) في (س) سحرار. روح القدس، ص 92. الدرر الفاخرة، ص 38.

ونبش عليه لأحد حق إلا لله. وأما أخوه أبو العباس فما أدراك ما<sup>(1)</sup> أحمد،  
جمع لفصل واحد الرذائل، عرف الحق ولزمه، وكشف له عن السر فكتمه،  
قوي المشاهدة كثير المكاشفة.

ومهم أبو عبد الله بن جمهور محمد<sup>(2)</sup>، كان من أقران أبي علي الشكر<sup>(3)</sup>  
وأبي عبد الله الحبيب الذي ذكرناه في السس والحال، وكان كثير المرور من  
الحلق، يحب الوحدة والعزلة، عارفاً بالله واقفاً مع الله.

ومهم أبو علي [حس] الشكر<sup>(4)</sup>، كان عدنا بإشيلية وبها مات، وهو  
الذي خدم صالحاً العدوي شيخاً حتى مات. كان دائم الصيام والمواصلة، كثير  
القيام مُفصلاً عن الناس، كثير الذكر لا يفتري، جليل الشأن سليم الصدر.

ومهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي<sup>(5)</sup> الطائفي<sup>(6)</sup>، وهو عمي  
شفيق والذي، كان يُحيرنا بعجائب، كان عمره من وقت رجوعه إلى هذا الطريق  
إلى أن مات ثلاثة أعوام حاصلة، ومات قل أن أدخل هذا الطريق.

ومهم أبو محمد عبد الله بن الأستاذ الموروري<sup>(7)</sup>، خدم الشيخ  
مدبر، وكان الشيخ يُسميه الحاج المبرور، وكان له همة فعالة وصدق عجب.

ومهم أبو محمد عبد الله الساعي الشكار<sup>(8)</sup> من حصن باعه، سكن  
عرباطة، كان الشكار<sup>(9)</sup> هذا ليله قائم ونهازة صائم، لم يقدر مريداً فهدى  
صحبته، لأنه كان يطله باحتفاده فيفر منه، عاش وحيداً فريداً.

(1) في (س) فما أدرك لي أحمد.

(2) روح القدس، ص 94. الدرة الفاخرة، ص 44.

(3) في (س) الشكار.

(4) في (س) الشكار. روح القدس، ص 95. الدرة الفاخرة، ص 46.

(5) في (م) بن محمد العربي.

(6) روح القدس، ص 96. الدرة الفاخرة، ص 48.

(7) روح القدس، ص 97. الدرة الفاخرة، ص 53.

(8) في (س) الشكار. روح القدس، ص 103.

(9) في (س) حصن باغسكن بغرباطة.

(10) في (س) الشكار.

ومهم أبو محمد عبد الله القطان<sup>(1)</sup> المفتوح عليه بالفرائد، كان يصعد بالأوامر، لا تأخذه في الله لومة لائم.

ومهم ابن جعدون<sup>(2)</sup> الحاروي<sup>(3)</sup>، مات بعد سنة سبع وتسعين وخمسة. كان واحدًا من الأربعة الأوتاد الذين يمسك الله العباد بهم.

ومهم أبو عبد الله محمد بن أشرف الرندي<sup>(4)</sup>، من الأبدال، شيع الحال والسواحل، لا يأوي إلى معمر قريبًا من ثلاثين سنة، كان قوي المراساة، كثير البكاء، طويل القيام، دائم الصمت، وكان رحمة للعالم، وأحاره كثيرة.

ومهم موسى أبو عمران السدراي<sup>(5)</sup> من أحوار تلمسان، كان من الأبدال، وكان مجهولًا، له عجائب وغرائب، وهو تلميذ الشيخ أبي مدين فخر بن محمد.

ومهم أبو محمد مخلوف القائللي<sup>(6)</sup>، سكن قرطبة حتى مات عن إحد رسول الله صلى الله عليه وسلم. كثر إذا دخلت بيته أخذك الحال قبل أن تراه، فإذا رأيته رأيت مطرًا عظيمًا. كان ذاكرًا على الدوام، وكان له في كل يوم خلاف ذكره كذا وكذا ألف تسبيحة، وكذا التكبير والتلهيل والتحميد.

ومهم صالح الخراز<sup>(7)</sup>، كان بإشبيلية، من أهل الورع والحد في العادة والاجتهاد، أقبل على العبادة وهو ابن سبع سنين أو دونها، كان مهوًا أبدًا، انتقل إلى سكنى البادية بأحواز رُبندة، ينفي الاسرار والقرلة.

ومهم عبد الله الخياط أو القراق<sup>(8)</sup> لا أدري، احنمعت به بحامع العديس بإشبيلية وهو ابن عشر سنين أو إحدى عشرة سنة، كان كثير الفكر شديد الوجد والتوَلّ.

(1) روح القدس، ص 104.

(2) في (ها) الجعدون.

(3) روح القدس، ص 107. الدرّة الفاخرة، ص 69.

(4) روح القدس، ص 109. الدرّة الفاخرة، ص 56.

(5) روح القدس، ص 113.

(6) روح القدس، ص 115. الدرّة الفاخرة، ص 80.

(7) روح القدس، ص 116.

(8) روح القدس، ص 117.

ومهم أبو العباس (أحمد) بن همام<sup>(1)</sup> من أهل إشبيلية، ألهمه الله رشد  
معه، وأفل على العادة قل أن يلع العلم، وكان ذا جد يكي على معه كأنه  
الشكلى<sup>(2)</sup> على وحيدها.

ومهم أبو أحمد السلاوي<sup>(3)</sup>، وصل إليها بإشبيلية وأما في تربية شيخا أبي  
يعقوب كان أبو أحمد هذا قوي الحال، صاحب أبا مدين ثمانى عشرة سنة. كان  
كثير العادة والاجتهاد، شديد البكاء، وكان إذا بكى أخذ الدموع إذا سقطت من  
عينه على الأرض، فأصبح بها على وجهي، فأجد فيها رائحة المسك، فأتحدثني  
طيباً يشته الناس علي فيقولون لي: هذا منك عظيم من أين اشتريته؟

ومهم أبو إسحق إبراهيم بن أحمد بن طريف العبي<sup>(4)</sup> جزيري، شيخ أبي  
عبد الله القرشي الذي كان بديار مصر. كان سمح الخلق، لين الجانب، قانع  
للحق، لا تأخذه في الله لومة لائم، من أهل الجد والاجتهاد، كان يحزن إلى  
الغزلة، ويحب المعارف ويحسن إليها.

ومهم أبو محمد عبد الله بن إبراهيم المالقي الفخار<sup>(5)</sup>، عرف بالقلندار،  
صاحب أما الربيع الكفيف وغيره. كان صديقاً لإبراهيم بن طريف، وكان مُحَدِّثاً  
للشريعة والآداب، مشروح الصدر أكثر من إبراهيم بن طريف، كان إبراهيم عنده حمود  
ومهم الشيخ العارف السائح المتجرد المنقطع الصادق الصالح المُرَّاب  
يحيى بن أبي بكر الصهاحي<sup>(6)</sup>، من أهل الإشارات والتمكين.

ومهم أبو العباس ابن تاجة<sup>(7)</sup> من أهل إشبيلية، من المُتَحَدِّين، لم يزل  
المُصَحِّف بين عينه حتى مات.

(1) روح القدس، ص 118.

(2) في (س)، (م)، (ها) رُسمت الثكلا.

(3) روح القدس، ص 119. الدرر الفاخرة، ص 66.

(4) في (س) القيسي. روح القدس، ص 120. الدرر الفاخرة، ص 63.

(5) روح القدس، ص 121. الدرر الفاخرة، ص 64.

(6) روح القدس، ص 123.

(7) روح القدس، ص 123.

ومنهم يوسف بن يعزى<sup>(1)</sup> بـ "قرمونة"، من التاليس لكتاب الله، لا يتركه<sup>(2)</sup> القرآن يتحدث مع أحد، كان صَوَامًا قَوَامًا.

ومنهم أبو الحسن القنوني<sup>(3)</sup> بمدينة رُنْدَة<sup>(4)</sup> من أهل الفتوة والمعارف السنية. ومنهم - اللهم صل على محمد - الحداد<sup>(5)</sup> بمدينة إشبيلية، كان مُشْهَرًا بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم دائمًا لا يفتر.

ومنهم أبو إسحق القرطبي<sup>(6)</sup> بـ "بحاية" من أصحاب [أبي] مدين، كان من المؤمنين.

ومنهم أبو عبد الله المهدوي<sup>(7)</sup> بمدينة فاس. بقي نيفًا وستين سنة ما استندبر القبلة حتى مات.

ومنهم علي بن موسى بن البقران<sup>(8)</sup> بمدينة فاس، [كان] مجهولًا لا يُعرف بهذه الطريقة. كان غامضًا في الناس فيها، وكان لديه معرفة تامة، وكان عندهم مشهورًا بالقراءات والروايات.

ومنهم أبو الحسين يحيى بن الصانع<sup>(9)</sup>، نسته من المُحدثين وهو صوفي، هو من الأعجوبات: مُحَدِّث صوفي! كسرت أحمره، له بركات. عاشروته كثيرًا ورويت عنه، وقرأت عليه، وكان زاهدًا مُتَجَرِّدًا.

ومنهم ابن العاص أبو عبد الله الباجي<sup>(10)</sup>، كان بإشبيلية. كان فقيهًا زاهدًا، وهذا أيضًا غريب: فقيه زاهد لا يوجد.

(1) في (س) تعزا. روح القدس، ص 123.

(2) في (م) لا يترك.

(3) روح القدس، ص 123.

(4) في (م) رنده، وفي (هـ) رنده.

(5) روح القدس، ص 125.

(6) روح القدس، ص 125.

(7) روح القدس، ص 125.

(8) في (س) البقرات. روح القدس، ص 125.

(9) روح القدس، ص 125.

(10) روح القدس، ص 126.

ومهم أبو عبد الله بن رين الباري<sup>(1)</sup> إشبيلية، كان من أفضل الناس، كتب الحدة والاحتشاد والتفكير، اعتكف على كتب أبي حامد [العزالي]، فقرأ الله تأليف أبي القاسم ابن حمد بن الرقة على أبي حامد العزالي فعصي، فحدد له تعالى من حبه ونصره وأقسم أن لا يقرأه أبدًا ويذهب، فرد الله عليه بصره كر من فصلاء الناس. لقيت أيضًا أخاه مثله.

ومهم أبو عبد الله العران<sup>(2)</sup> إمام أهل البلاد بقرطبة، قل أن يرى مثله. ومهم أبو ركريا يحيى بن حسن الحسيني<sup>(3)</sup> بمدينة بجاية، من العلماء العاملين السادة، صاحب ورع وزهد ونصيحة. له أخبار عجيبة في تقشقه وأكده<sup>(4)</sup> لقيه مرارًا، قرأت عليه من بعض تأليفه.

ومهم عبدالسلام الأسود<sup>(5)</sup> السائح، سأته عن عدم قراره فقال: أجد حنة طية في الحركة.

ومهم أبو عبد الله القطيلي<sup>(6)</sup> بمدينة إشبيلية، من أهل الفصل والحد والغيرة في دين الله تعالى.

ومهم أبو العباس أحمد بن المنذر<sup>(7)</sup> بمدينة إشبيلية، من أهل القرب والعرية والعفة، علب عليه الورع، [كان] مُباركًا صالحًا.

ومهم موسى [أبي عبد الله] المعلم<sup>(8)</sup> بمدينة فاس، وابنه عبد الله شالحنًا لا يعرف بالمعصية.

(1) روح القدس، ص 126.

(2) في (س) القراز. روح القدس، ص 126.

(3) روح القدس، ص 126.

(4) في (س) وكان.

(5) روح القدس، ص 127.

(6) روح القدس، ص 127.

(7) روح القدس، ص 127.

(8) روح القدس، ص 128.

ومهم أبو العباس الخراز<sup>(1)</sup>، لقبه بمكة، صاحب عبد الله المعاور<sup>(2)</sup>  
ومهم أبو محمد عبد الله الرحاني<sup>(3)</sup>، كان حليل القدر، كثير السكون.  
ومهم أبو عبد الله محمد<sup>(4)</sup> البجلي<sup>(5)</sup>، الساكن بدار الفير، رأت له أموراً  
عجبة لا يتسع الوقت لذكرها.

ومهم أبو عبد الله ابن المرباط<sup>(6)</sup>، من أهل الليل والقرآن.  
ومهم ميمون التونسي<sup>(7)</sup>، أبو وكيل، كان من رجال الله تعالى.  
ومهم أبو محمد عبد الله بن خميس الكتاني<sup>(8)</sup> لقبه بالمحرمة<sup>(9)</sup>. زرته  
على قلبي حافياً في شدة الحرّ نائلاً بشيخي أبي يعقوب وأبي محمد الموروري،  
قالا: إنهما زاراه<sup>(10)</sup> على هذه الحالة.

ولقيت بمكة الأشخاص السبعة<sup>(11)</sup>، جالستهم بين حطيم الحاملة وصدة  
زمزم، وهم خاصة الله حقاً، لقبتهم في حال المشاهدة، فلم يقع بي وبهم  
مكالمة في معرفة.

ومهم شمس أم الفقراء بمرشاة الزيتون<sup>(12)</sup>، ما لقيت في الرحل مثلها في  
الحمل على نفسها، كبيرة في المعاملات والمكاشفات.

(1) روح القدس، ص 128.

(2) في (س) المعار. والأصح المعاور كما هو في روح القدس

(3) روح القدس، ص 128.

(4) في (س) أحمد.

(5) في (س) البجلي. روح القدس، ص 129.

(6) روح القدس، ص 130.

(7) روح القدس، ص 130.

(8) روح القدس، ص 130.

(9) في (م) بمحرمة، في (هـ) في محرمة.

(10) في (هـ) قالوا لي إنهما زاراه.

(11) روح القدس، ص 130.

(12) روح القدس، ص 131. الفرة الفاخرة، ص 61.



ومعه دمه من [أ] غنى منسمة<sup>41</sup> أدركتها في غنى السحر من  
 كتب سورته ندمه، وبها في أعصت الفتحة أصرفها في أي أمر نشأ  
 من فحصر<sup>42</sup> منقذ

ويعني فحصر سره كتب منقذ الفتحة<sup>43</sup> العاصمة من رأيه، ذكر فيه عن  
 هؤلاء المذكورين. كما ورد في هذه الرسالة في ترجمة أبي محمد الصافي،  
 عنه «هي»<sup>44</sup> فحصر على هذا السطر رعة في الإيجار والاحتصار، وقد  
 «فردت بذكرهم كتب منقذ الفتحة العاصمة في ذكر من انتفعت به في طريق  
 الأحرار، ذكرت فيه مثل عدد من تراجمت»<sup>45</sup>، يعقده من الأبدال، وآخر يد  
 له. السجاد<sup>46</sup> كان من الأبدال انتهى بلفظه وفيه الكفاية<sup>47</sup>

### [نساء الناس عليه]

وأما نساء من عنه فقد أثنى عليه بحبر الأئمة الأعلام في عصره وبعده،  
 فقد روى الشيخ علي السعدي المذكور، عن شيعه الإمام صاحب القاموس  
 بسنده أنصار إلى حرم شيخ (إمام عر الدين من عهد السلام رحمه الله، قال  
 سأله عن نقب، فذكر له: «ما لك ولها؟» فقال: «بوحه الله عزمي». قال  
 «هو شيخ لأكثر محبي علي بن أبي طالب» فقال: «إن ليوم نكته فيه شجر  
 إلى حيث مكك عنه ولم يرد عنه» فنهى الشيخ وقال: «ما كنت، قلت محبر  
 عنه». قال: «نرجح المحرومي في كنهه الثقتي كشف الغطاء» روي عنه  
 الصحيح عن الشيخ عر الدين بن عهد السلام

(1) روح القدس، ص 132 الفتحة العاصمة، ص 41

(2) في (أ)، (ها الفتحة)

(3) لبس في (أ)، (أ)

(4) الفتحة العاصمة، ص 68

(5) الفتحة العاصمة، ص 97

(6) جميع سائر أعلاه من كتب روح القدس في مناقحة النفس وهو ليس في أحد

المحفوظات المعتمدة، إنما أصل من سحر المحفوظات (ها) (أ) من

نسط العاصم في الورقة (10) إلى السطر 20 من الورقة (12) (أ) (أ) (أ) من

نصف الورقة (11) إلى أسفل الورقة (14)

وقال فيه الإمام شيخ الشيوخ أشتب السهرودي فتنس الله روحه لما اجمع بالشبح سمكة المشرفة وتفاوضا قلبلاً وافرقاً، فتنس الله \* كتب وكتب محيي الدين \* فقال \* إنه بحر لا ساحل له \* وشغل الآخر من صاحبه فقال \* وحدته عذا صالحاً \* ويروى أنه قال فيه \* مملوء من الله من فيه إلى قمته \*

وقال فيه الشيخ الإمام سعد الدين الحموي [كذا] فتنس الله روحه لما رجع من دمشق إلى بلده حماة وسأله أصحابه وحواصيه من بركاته بالثمن من العلماء \* قال \* تركت فيها بحرًا لا مفرّ له ولا ساحل \*، يعني به الشيخ محيي الدين، وأنشد رحمه الله

تَسَرَّغْنَا السِّحَارَ الرَّاحِرَاتِ وَزَامِنَا

فَمَنْ أَيْنَ<sup>(1)</sup> يَدْرِي الشَّائِنُ أَيْنَ تَوَخَّهْنَا

وكان الشيخ الإمام قاضي قضاة الشافعية شمس الدين الحوثي يحمده الشيخ خدمة العبد، وكان في طوعه كما يريد، وكان يتصدق به كل يوم ثلاثين درهماً قل أن / بدخل ويرى وجهه المبارك، ويقول قال الله تعالى ﴿يَنْتَهِ أَمْرٌ مَسْمُومٌ﴾ [سورة الزمّل ففدّموا بني بئذ نوحواً صدقة] [المحاذلة 112]، وهذا وارث الرسول وكان قاضي قضاة المالكية يتولى خدمته نفسه، وروحه بآسته، ويفتح بملك على أبناء جنسه.

وكان الحافظ الإمام ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق من خمسة نلاميده [كذا] والملازمين لسنه، مع سعة علمه وحلالته وطول رحمه

وقال فيه الإمام ابن الحارث، وقد اجتمع به بدمشق \* وحدته إماماً كاملاً عالماً<sup>(2)</sup> متبحراً في العلوم، راسخاً في الحقائق، فأحدث عنه ثبّت من تصانيفه، وسأله عن مولده فقال. ولدت بمرسية ليلة الإثنين مابع عشر رمضان سنة ستين وخمسة \*.

(1) ليت في (ها).

(2) في (ها) عاملاً

وكان الشيخ أبو عبد الله المقدسي من خواص أصحابه والملازمين  
لمجلسه.

وقال فيه ابن الديلمي<sup>(1)</sup> صاحب التاريخ وغيره من النصاريف المشهورة إنه  
مرّ بعدد فاحتمعت به، فوجدته فوق الوصف وأحلّ من أن يعرف، وأحدث من  
شيئاً من مُصنّفاته، وذكر لي أنه سمع الحديث السوي بإشيلية من الحافظ أبي بكر  
محمد بن حلف اللحمي، وفي يوطية من الحافظ أبي القاسم ابن<sup>(2)</sup> بشكوال<sup>(3)</sup>

وقال أقصى القصاة أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود القروي في كتابه  
المسمى آثار البلاد وأخبار العباد في ذكر<sup>(4)</sup> إشيلية: إنها تميزت بكلّ مزية،  
وبابت بلاد الأندلس بكلّ فصيلة، من طيب الهواء، وعذوبة الماء، وصحة  
الترية، وكثرة الثمرات. يُنسب إليها الشيخ الإمام العالم العاقل الكامل المُكفّن.  
سلطان العارفين، برهان المُحقّقين، محيي الحقّ والدين، أبو عبد الله محمد بن  
علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي الطائفي الأندلسي رضي الله عنه، رآه  
في دمشق سنة ثلاثين وستمئة، كان شيخاً عالماً عارفاً مُتبحّراً في العلوم الشرعيّة  
والحقيقيّة<sup>(5)</sup>، وكان مُفتدي أهل زمانه، ليس له في رفعة<sup>(6)</sup> شأنه وعلو مكانه نظير  
له النصاريف الكثيرة الموائد، والتأليف العزيزة الموائد<sup>(7)</sup>، تحبب فيها المهووس  
كلّ من من العلوم<sup>(8)</sup> / وأضحت مدته مُزفةً من الزمان، ولزمت خدمته ملازم  
العبد والعلماء. أحسن رضي الله عنه أنه كان بمدينة إشيلية بحلة في بعض

(1) وردت في جميع النسخ: الديلمي.

(2) ليست في (م).

(3) انظر ترجمة ابن عربي في فيل تاريخ مدينة السلام، للحافظ أبي عبد الله محمد بن سعد  
ابن الديلمي، بتحقيق شاذي عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1406.  
ج 1، 530-531، ترجمة رقم 389.

(4) ليست في (ها).

(5) في (ها) الحقيقة، وفي (م) الشريعة والحقيقة.

(6) في (م) رفع.

(7) في (م) النصاريف الكثيرة الموائد والتأليف العزيزة الموائد، وفي (ها) العزيزة الموائد.

(8) في (ت)، (ها)، (م) فنون.

طرقانها فمالت إلى نحو الطريق فصيّفتها على المارِس، فتحدث الناس بقطعها حتى عزموا على ذلك بالعد. قال الشيخ: فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم تلك الليلة واقفاً عند الحلة وهي تشكو إليه وتقول: يا رسول الله إنَّ القوم يُريدون قطعي فأني صنعتهم المرور، فمض رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده الماركة تلك النخلة فاستقامت. فلما استيقظت ذهبت إلى الحلة فوجدتها مُستقيمة، فذكرت ذلك للناس فتعجبوا<sup>(1)</sup>، واتخذوا ثم مراراً يتركون به<sup>(2)</sup>

ويكفي في وقوع الإجماع على تفضيله أنَّ صاحب إشبيلية أرسل مالا عظيماً إلى مكة المكرمة، وأوصى بأن لا يُفرق هذا المال إلا أعلم أهل الأرض. واتفق أنَّ تلك السنة اجتمع بها من العلماء والفقهاء والمشايخ ومن كل ذي فن من العلوم ما لم يجتمع في عصر من الأعصار. وهي السنة التي اجتمع فيها الشهاب السهروردي بالشيخ محيي الدين كما مرّ. فاتفق الكلّ على أن لا يُفرق إلا هو، ففرقه. فلما فرغ من تفريقه قال رحمه الله: لولا خشية أن أحرق الإجماع لامتنت. فقال له بعض أصحابه المدلين عليه: لِمَ يا سيدي؟ قال: لأنَّ هذا المال ما أريد به وجه الله، بل أريد به الفخر، فإنَّ صاحب العرب أراد أن يفتخر به<sup>(3)</sup> على سائر أهل الأرض. فبلغ ذلك صاحب إشبيلية مكى وقال: صدق الشيخ، هذا أردت.

وكان الإمام المخر الرازي [ت. 606هـ] مع توغله في العلوم الطاهرة يُني عليه ويقول: "كان الشيخ محيي الدين ولياً عظيماً". ولما جاءته رسالة الشيخ حرّكته وأزعجته، وترك مُعاشرة الناس وآثر الخلوة والعزلة، وأثرت فيه تلك الرسالة غاية التأثير، وأفاضت عليه الخبر الكثير حتى قال.

(1) في (س) وتعجبوا.

(2) ركبها بن محمد القروي، آثار السلاط وأخبار المصا، بيروت، دار صادر، دت، ص 497 مع بعض التعبير والمالعة في مذهب ابن عربي وتحذير الإشارة إلى أن القروي قال "يسب إليها"، أي إلى إشبيلية، وهذا غير دقيق إذ عادة ما يسب ابن عربي إلى مرمية، ولعله يشير إلى إقامته بها.

(3) في (س) بي.

نهابة إقدام العُقُول بِقَالَ  
 وَهَابَةُ شَقِي الْعَالَمِينَ خَلَالُ  
 وَأَزْوَاحًا فِي وَخْشَةٍ مِنْ جُمُومِنَا  
 وَخَاصِلُ ثَنِيَانَا أَذَى وَقَالَ  
 وَلَمْ نَسْتَعِذْ فِي بَخْشِنَا طُلُوعُ عُمُرِنَا  
 بِسُوى مَا جَمَعْنَا مِنْهُ قَبْلَ وَقَالُوا /  
 وَكَمْ قَدْ رَأَيْنَا مِنْ رَجَالٍ وَقَوْلَةٍ  
 فَبَادُوا جَمِيعًا مُشْرِعِينَ وَزَالُوا  
 وَكَمْ مِنْ جِبَالٍ قَدْ عَلَتْ شُرُقَاتِهَا  
 رَجَالٌ فَرَّالُوا وَالْجِبَالُ جِبَالٌ<sup>(1)</sup>

0000

وقال فيه الشيخ أبو الحسن الحزرجي البمني الربيدي في كتابه المسجد  
 المبوك: "هو الشيخ الإمام العاقل الكامل البارع ولي الله أبو عبد الله محمد  
 ابن علي الطائفي الحاتمي الأمدلسي، الملقب بمحيي الدين، المشهور بين  
 العربي"<sup>(2)</sup> رحمه الله تعالى. كان وحيد زمانه وفريد أقرانه، شيخ "أهل الرحمة"  
 وذكر مولده ثم قال: دخل بلاد الشرق وطاف البلاد: مصر والشام والموصل  
 وديار بكر وحراسان، ودخل بغداد مرتين: مرة أقام بها اثني عشر يوماً، ومرة  
 دخلها حاجاً. وسكن الروم، وتزوج بوالدة الشيخ صدر الدين القونوي، وعلى به  
 تحرج. وكان من فرسان ميدانه وشجعان فرسانه، ثم انتقل إلى مكة وحاور به  
 وصنف بها تصانيف كثيرة، هذا بعض سيرته\*.

(1) وردت هذه الأبيات في رسالة محمّد الدين الرزي دَمَ لذات الدنيا، وليس للباق ملام  
 مابن عربي أو برسالة ابن عربي. انظر:

Amr Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Rāzī* (Leiden, the  
 Netherlands Brill, 2006), p. 262

(2) في (ها) عربي. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

وقال فيه الحافظ عماد الدين ابن كثير رحمه الله في كتابه البداية والنهاية

«هو الشيخ الإمام محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي الطائفي الأندلسي المعروف باسم العربي كان شيخاً جليلاً عالي القدر، رفيع الشأن، واسعاً في العلوم الشرعية، مُتمكناً في الأسرار الحقيقية. وكان يُؤمى إليه بالتقدم في سائر العلوم الشرعية وغيرها، وكان له قدم ثابت في الرياضات والمجاهدات وكثرة الأسفار، وكان له أصحاب وحموع وخلفاء ومهابة في القلوب. طاف البلاد وأقام بمكة شرفها الله، وصنف بها كتباً كثيرة. وله مُصنفات كثيرة ودبوان من الشعر رائق جداً على طريق التصوف قال السراج المحرومي وشيخ العماد ابن كثير عمن يُخفون الشيخ فقال: أحسن أن يكون المُحطى من يُحطى، وقد أنكر عليه قوم، فوقعوا في المهالك»<sup>(1)</sup>. - انتهى.

وقال فيه الحافظ الذهبي حافظ الشام وصاحب تاريخ الإسلام ما نصه

«هو الشيخ الإمام الراشد الولي بحر الحقائق والفنون، ذو العلوم المُعينة والتصانيف السعيدة، كان طويلاً<sup>(2)</sup> في العلوم، صفحه راسخ وأوجه شامخ، لم يكن له فيها نظير، ولا في عصر<sup>(3)</sup> له شيء، انتقل إلى بلاد الروم بعد حننه، ونروج / بأم قطب الوقت صدر الدين القونوي صاحب العلوم اللدنية والأسرار الربانية، وعلى يده تخرج، وكان من أعيان أصحابه المُختصين بحضرة، وقد أُنهم بأمر عظيم، وما أظن أن الشيخ محيي الدين يعتمد الكذب أصلاً»<sup>(4)</sup>. انتهى كلام الذهبي.

(11-)

(1) أبو العلاء إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق رياض عبد الحميد مراد ومحمد حسان هيد، دمشق، دار ابن كثير، ط 2، 2010، ج 15، ص 231 وما أورده الزرنجي غير موافق للمطروح، إلا في بضع جمل.

(2) في (س) طويلاً؛ جليلاً.

(3) في (هـ)، (م) عصره.

(4) انظر ترجمة ابن عربي في سير أعلام السلا للذهبي، تحقيق مشار عود ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، ط 11، 1996، ج 23، ص 48 وأيضاً في ميران الاعندال للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة، دت، ج 3، ص 659 وفي تاريخ الإسلام للذهبي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1998، ج 46، ص 374 وما أورده الزرنجي غير مطابق لما في هذه الكتب.

وقال له في رحمه الله "شيخ وقته وإمامه"، كما نقله عنه شيخ الإسلام  
 زكريا أنه صاحب الولاية العظمى، قال "وأكثر ما طعن الطاعنون في له  
 يسمى بمقصود الحكم قال ويسمى أن شيخ الإسلام الشيخ كمال الدين  
 نرمنكي شرحه شرحاً شافياً، وبه بياناً كافياً، ووجهه توحيداً وافياً،  
 وسمي به التوقف، ووكل أمره إلى الله تعالى"<sup>(1)</sup>.

وهو في الإمام المحقق الوعظ أبو الفرج ابن الحوري رحمه الله هو الشيخ  
 زكريا له عمل الفاضل تكامل، شيخ زمانه وفريد عصره وأوانه، له بوجد،  
 عصر في سائر العلوم الشرعية والحقيقية، وغير ذلك من سائر العلوم والفنون، به  
 تصنف كثيرة وتكليف عديدة له يسع على موائها ما يح. وكان يحفظ له  
 لأعمده، ويسمى أنه كان يعمد الكتيب بطريق المذلة لا بطريق الكتب، ود.  
 وصلاً في تصوف وفي غيره، وناس به أقوال كثيرة، وسمي به التسمية

وهو في هؤلاء الأئمة لأعلام كيف أفروا له بالإمامة، واعتبروا به  
 وبعده في عصره وبعده بغيره، قد نقل عن هؤلاء من التوقف في أمره به  
 أئمة عصره أو بعده، معنى أنهم لا يفهمون معانيه، ولكنهم يسمونه  
 ذلك<sup>(2)</sup> ولا له يفهموا

وكان شيخ الإمام صلاح الدين الصفدي يعتقد أنه عليه كثير، وهو  
 في تاريخ عصره من أن يذكر أن بطريرك كلاء أهل العمود السنية مصر في  
 كتب الشيخ محيي الدين ابن العربي<sup>(3)</sup>

(1) عنه في نسخة من نسخة - مصر، مرة الحار وحرة البطان في معرفة ما بعصر من حور  
 الرومان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، ج 4، ص 79. وفيه اختلاف

(2) في (م) لعبة

(3) في (م) طلت

(4) نظر ترجمة ابن عربي في الوافي بالوفات صلاح الدين الصفدي، عنه من نسخة  
 الناصية، فيساعده، دار نشر فرانكشتاير، ط 2، 1974، ج 4، ص 173-178 وهو  
 الصفدي أنه يسع عنه من عربي التي في أول الفوحات، وأنها من كتب  
 بحسب الأشعري ولا تعالفاً شيء، م. د، ص 174



وكان الشيخ الإمام قطب الدين الشيرازي يثني عليه ويقول إنه كان كاملاً مُكَمَّلًا في العلوم الشرعية والحقيقية، ولا يقدح فيه فذخ من لا يفهم كلامه ولم يؤمن به، كما لا يقدح في كمال الأبناء يستهم إلى الحنون والحر على لسان من لم يؤمن بهم. /

[112]

وكان الشيخ الإمام مؤيد الدين يقول ما سمعنا بأحد من أهل الطريق اطلع على ما اطلع عليه الشيخ محيي الدين رحمه الله من المعارف والحقائق. وكان الشيخ الإمام كمال الدين الكاشي رحمه الله تعالى يقول فيه إنه الإمام الكامل المُحقق صاحب الكمالات والكرامات.

وقال فيه الإمام الراهد الورع محيي الدين أبو زكريا يحيى الووي<sup>(1)</sup> رحمه الله لما سُئل عنه: «تِلْكَ أَمَّةٌ قَدْ حَلَّتْ» [الفرع: 134] ولكن الذي عند آه بحرم على كل عاقل أن يسيء الظن بأحد من أولياء الله تعالى، ويحب عليه أن يؤول أقوالهم وأفعالهم ما دام لم يلحق بدرجتهم، ولا يعجز عن ذلك إلا قليل التوفيق.

وكان الشيخ الإمام ريس الدين أبو يحيى زكريا الأصباري يثني عليه ويدت به أنه الدت. وكذلك الشيخ العلامة محمد المعري الشاذلي شيخ لحافظ السبوعي، وترحمه بأنه مُرتي العارفين، كما أن الحيد مُرتي المُريدين. وقال فيه إن الشيخ محيي الدين روح التسللات والإمداد، وألف الوجود، وعين الشهود، وهاء الشهود، السامع مامع السامع العري فتنس الله<sup>(2)</sup> سوره وأعلى في الوجود ذكره. - انتهى.

قلت [البرزنجي]: وفي قوله إنه مُرتي العارفين إلح نصيب منه للشيخ على الحيد رحمهما الله كما هو واضح.

وقال الشيخ الإمام سراج الدين المحرومي في نصيف له في الدت عن الشيخ رحمه الله بعد ثائه عليه ما نفعه:

(1) في (س) الووي

(2) لبت في (ت)



أولهم يسوع لأحد من أمثاله لإلزام على ما به يفهمه من كلام  
الموحى أو غيره، وقد وقع على ما فيها بحر ألف عالم وشفاه  
بها من [المحرومي] وقد شاع كلامه المخصوص جماعة من  
أعلام من شافعه وغيره، منهم الشيخ بدر الدين بن جماعة وشافه  
كثير في سائر الأمصار، وفرت من وشرخ في كتاب الأمصار، وروى  
بها من صافه في الجامع لأموي وغيره بالإسكندرية، وتعالى الناس فساد  
وحديث في شافه وسجود، ويذكر بها ومؤلفها، لما كان عنه من  
الهدى وحنه ومحاسن لأحلاق وكان أئمة عصره من علماء الشافعية  
ومثله، منهم منصور وأحمد بن محمد، ويحدثون بقوسه في بحر علمه  
كلامه [المحرومي] وقد أورد بين أظهر أهل الشام بحر من  
ثلاثين سنة، وقد يكون مؤلفات الشيخ ويسألونها بينهم قال وهو  
يكر على الشيخ بالأهل أو فساد<sup>١٩</sup> انتهى كلام السراج، وهو  
سراج الكلاء

[٤٢]

وقال رحمه الله [المحرومي] وكان شيخنا شيخ الإسلام سراج بن  
سفيان، وشيخ الإمام تقي الدين السبكي بكران على الشيخ في بداية أمره  
ثم رجعا عن ذلك وسمعا على تعريضهما في حقه، وسلمنا له الحال فيما نشر  
عليهما

فمن ختمه ما ترجمه له الإمام السبكي كان الشيخ محيي الدين بن  
سفيان، فمما فصل في زمانه رمى بتأويله إليه وقال لا أعرف إلا إياه، وسمعا  
السبكي نكته في حقه في شرح المسحاح بكلمة، ثم استعمر من ذلك وصبر عليه  
فمن وحده في بعض نسخ مبعثرة عليها كما هو في نسخة المؤلف

وقال السراج الثقفني:

أي أنه ولا يكر على شيء من كلام شيخ محيي الدين، فإنه رحمه الله

لما حاصر لبحر المعارف وتحقيق الحقائق، عثر في أواخر عمره في  
 القصص والفتوحات والتنزلات الموصلية وغيرها بما لا يحصى على من  
 في درجته من أهل الإشارات، ثم جاء من بعده فوزم غني عن طريقه  
 معلطوه في ذلك، بل كفروه بتلك العبارات، ولم يكن عندهم معرفة  
 بامطلاحه، ولا سألوا من يملك بهم إلى إيصاحه قال [اللقبي] وقد  
 كذب والله واقتري من سبه إلى القول بالحلول والاتحاد. قال ولم أر  
 أنتج كلامه في العفائد وغيرها، وأكثر من الطر في أسرار كلامه حتى  
 تحققت ما هو عليه من الحق، ووافقت الحق العبير المعتقد له من  
 الحلق، وحمدت الله عز وجل إذ لم أكتب في ديوان العافلين عن  
 مقامه<sup>١</sup> - انتهى.

#### قال المخزومي:

"ولما وردت القاهرة عام وفاة شيخنا اللقبى، هذا عام أربع وثمانمئة،  
 ذكرت له ما سمعت من أهل الشام من سبه إلى الحلول والاتحاد"<sup>(١)</sup> فقال  
 معذرة الله وحاشاه من ذلك، إنما هو من أعظم الأثمة، ومضى سح في بحر  
 الكتاب ولثة، وله اليد العظيمة / عد الله، وقدم الصدق عده قال فما  
 أشد ما يحزنه من المكرهين عنه وعن الشيخ عز الدين من عد السلام من أيهما  
 أمرا يحران كتب الشيخ رحمه الله فكذب ورور ولو أنها أحرقت لم ينق  
 الآن مصر والشام سحة، ولا كان أحد يسحها بعد كلام هذين الشيخين،  
 وحاشاهما من ذلك. ولو وقع ذلك لما حمي لآته من الأمور العظام التي  
 يسير بها الركبان في الأفاق، ويتمرص لذكرها أصحاب النواريح قال  
 [المخزومي] ولما بلغ اللقبى أن الدر السكي ولد النفي السكي رذ على  
 الشيخ موصفا من كتاب القصص كتب إليه كتابا من حملة ب قاضي  
 القضاة الحذر ثم الحذر من الإنكار عليه وعلى سائر أولياء الله، وإن كنت  
 ولا بد رافا<sup>(٢)</sup>، فرد على من رذ على الشيخ وإلا فذغ

(١) في (هـ) سبه الحلول والاتحاد به وفي (هـ) من سبه إلى الحلول والاتحاد به

(٢) في (هـ) وإن كنت ولا، إذا فرد على....

من البحر ومهاجرو الشح يدر النجس من جماعة عنه فدا...  
ولرحل قد أجمع الناس على جلالة وإعانة<sup>(1)</sup>

### [توى الفيروزي في ابن عربي]

ومن به الشح (ماء قاضي لقصة محمد النبي الفيروزي في قصص  
القاموس... معناه... صاحب النجس بما صورته<sup>(2)</sup>)

أما يقول: إن معناه شح به بهم أرى<sup>(3)</sup> النبي، ولذا بهم شح<sup>(4)</sup>  
مستمر، في شح لأكمل محبي النبي، وفي الكتب المسونة إليه  
الفتوحات والعروض الحكم وغير ذلك؟ هل يجوز قراءتها وإفراها؟ وهل  
هي من كتب المسونة لعقودنا<sup>(5)</sup> أم لا؟ أفنونا حواء شافنا لنحو...  
جويل الثواب

### [أجاب ما يفت]

هذه الكتب من في رصا... التي أعفد من حال<sup>(6)</sup> المسؤول عنه وأقرب  
سنة... أنه كان شح الحريفة حالاً وعملاً وعقلاً، وإمام الحقيقة حقيقته  
وذلك، وفي رصو... فعلاً وسف... إذا تعطل فكر المرء في حروف  
من بحر معناه عرفت في حروفه... لا نكتفه الدلائل... وسجدت بتدبر  
عنه الأبر... ذلك دعوته بحرف شح لظايق، وتنفق بركته<sup>(7)</sup> فعلاً  
لأدق، وإن... وهو... فوق ما وصفت، وحالت غني... بل بقسي...  
من... شعر

(1) في النص: من ٨٤ مع طب، ج ٢، ص ١٦٥

(2) في النص: ...

(3) في النص: ...

(4) في النص: ...

(5) في النص: ...

(6) في النص: ...

(7) في النص: ...

وما عليّ إذا ما قلتُ مُخْشَعِي<sup>(1)</sup>

دع العنول يَطْرُقُ الحنظل<sup>(2)</sup> فَنُومًا

وَاللَّهَ وَاللَّهَ وَاللَّهَ / الْعَظِيمَ وَمَنْ

أَقَامَهُ خُجَّةً فِيهَا وَنَرَهَا

إِنَّ الَّذِي قُلْتُ يَغْطُرُ مِنْ مَخَافَةِ<sup>(3)</sup>

مَا رَفُتُ إِلَّا لِعَلِّي رَفُتُ نَفْسًا

قال [العمري قنادي]

ومن خواصّ كُتبه أنه من واطأ على مُطاعته واطأ فيها، وأما في  
معدنها شرح صدره لحال المشكلات والمُعْضَلات، وهذا كُتبه لا  
يكون إلا لمن حفظه الله تعالى بالعلوم النفسية والمعارف الدنيوية، وأنه  
صاحب التولية الكبرى، والصلحية العظمى فما عتقد ومضى له به أنه  
صانع من عباده وجهدهم يسعون في الشبح لأكل محبي حبيب في  
الكبر<sup>(4)</sup>، وربما بلغ به الغرور والجهل إلى الكفر وما كنت إلا فخر  
أبيه من يدرك مقاصد أحواله وأقواله، وقد قيل<sup>(5)</sup> "بسمهم إلى  
اقتطافه ثمار معانيه، فليترك تكلموا فيه، والله ذو القاتل

عليّ بحث القوامي من معدنها وما عليّ إذا لم تفهم السفر

هذا ما عتقد واعتقد والله أعلم كنهه فنتحن في حوزة الله تعالى محمد  
الصلبي عفا الله عنه<sup>(6)</sup>

(1) في اللز التمين: "مُعْشَدِي" (صاف ابن عربي)، ص 65

(2) في (ت) العنول، وفي اللز التمين: "الجهول"

(3) في (س) من نفس صاف.

(4) في (ها) البان لمن حبه الله

(5) في (س) الكبر.

(6) في (م)، (ها) تلى

(7) خط قنادي عمري في صاف ابن عربي، انظر نفس الحبيب محمد، ص 64-67

وقال الشيرازي<sup>(1)</sup> في كتاب اليواقيت والجواهر إن شجعا الحلال البيهقي قد صنف كتابا في الرد على من أبكر على الشيخ، سماه<sup>(2)</sup> : تنبيه الغبي بشره من العربي، وآخر سماه: قمع المعارض ونصرة ابن الفارض، لينا وقعت في البرهان الباقي بمصر فراجعهما<sup>(3)</sup>.

[هل يقتصر التأويل فقط على كلام المعصومين دون سواهم؟]

أقول أما الذي لم أفق عليه، وأما الأول تنبيه الغبي فقال فيه نقلاً عن العلامة قاضي نفقة شمس الدين البساطي<sup>(4)</sup> المالكي:

”بكر الناس على الشيخ محيي الدين ظاهر الألفاظ التي يقولها، ولا ميسر في كلامه ما بكر إذا حمل لفظه على مراده وضرب من التأويل“.

ثم قال البيهقي:

”من كنت مهدي الشيخ ولي الدين العراقي قد قال في فتاويه<sup>(5)</sup> وقد نصي<sup>(6)</sup> عن الشيخ الإمام علاء الدين القوي أنه قال في مثل ذلك إننا يؤول كلام المعصومين قلت [البيهقي] هذا مقوض بأمرين: أحدهما أن نقوي قد فعل خلاف ذلك في كتاب شرح التعريف، فنقل عن شيخ محيي الدين ابن العربي كلمات طاهرها المسافة للشرع، ثم تأولها وحزنها على أحسن المحامل وهذا من إنا دليل على مطلق ما نقل عنه من مع“

(1) وردت في (ت)، (هـ)، (س) الشيرازي.

(2) ليست في (س).

(3) عند نوهد الشيرازي، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأئمة، بيروت، دار

الكتاب العربي، دت، ص 30 والكثير مما أورده الزرنجي من شأن العلماء من

عربي مأخوذ من الفهرستين للفارسي العبادي، ومن كتاب الشيرازي هذا

(4) ورد في جميع النسخ: البساطي.

(5) في (م) فتاواه.

(6) في (س) طمني.

(7) ليست في (س).

(١٤١)

التأويل أو رجوع هـ. و / الثاني أن كلام القوموي، لو نت أمه فإله ولم يقل خلافه في شرح التعرف، فهو معارض بقول من هو أحل منه، وهو شبح الإسلام ولي الله محيي الدين السوي، فإنه نص في كتاب<sup>(١)</sup> سنان العارفين على خلاف قول القوموي فقال بعد أن حكى عن أبي الحبر التبناني حكاية طاهرها الإنكار ما يقه "قلت قد يتوهم من ينشئه بالمفهاء ولا فقه"<sup>(٢)</sup> عنده أن يسكر على أبي الحبر هذا، وهذه جهالة وعبادة ممن يتوهم ذلك فليحذر العاقل<sup>(٣)</sup> من التعرض لشيء من ذلك. بل حقه إن لم يفهم حكمهم المستعادة ولطائفهم المستعادة أن يتفهمها ممن يفهمها، وكل شيء رأته من هذا النوع مما يتوهم من لا تحقيق عنده أنه مخالف للشرع، ليس مخالفاً بل يحب تأويل أقوال أولياء الله<sup>(٤)</sup> هذا كلام السوي بحروفه<sup>(٥)</sup>. انتهى كلام السيوطي.

وقال فيه شيخ الإسلام قاضي القضاة زين الدين أبي يحيى<sup>(٦)</sup> ركريا الأنصاري في كتابه أسنى المطالب بشرح روض الطالب لابن المقرئ بعد ما رده<sup>(٧)</sup> كلام الروض في تكفير الشيخ وطائفته بقوله:

"الحق أن طائفة من عربي الدين ظاهر كلامهم<sup>(٨)</sup> عند غيرهم الاتحاد والحلول، مسلمون أحيار، وكلامهم جار على اصطلاحهم كسائر الصوفية، ما يقه: وقد نص على ولاية من عربي جماعة علماء عارفين بالله منهم الشيخ تاج الدين بن عطاء الله، والشيخ عبد الله البامعي وغيرهم. ولا يقدح فيه وفي طائفته طاهر كلامهم المذكور عند غير الصوفية

(1) لبست في (م).

(2) في (س) فقر.

(3) في (م) العاقل.

(4) حلال الدين السيوطي، نسبة المني في تحفة من عربي، علق عنها عبد الرحمن حسر

محمود، القاهرة، المطبعة النموذجية، 1990، ص 43-46

(5) في (م) يحيى.

(6) في (س) ورد

(7) في (هـ) طاهرها

بما فيه، ولأنه قد يصدور عن العارف بالله إذا استغرق في بحر الواحد  
والعرفان بحث يحصل دانه في دانه، وصدفه في صدفه، وهيب من كل  
ما سواه، عذرات تُشعر بالخلول والآنحد لمصور العبارة عن حاله  
الذي ترقى إليه، وليست في شيء منهما<sup>(1)</sup> - انتهى.

وقد فيه الشيخ الإمام العلامة حائفة المحققين، بل حائفة الفقهاء أجمعين  
شهاب أحمد بن علي بن حجر الهيثمي المصري ثم المكي رحمه الله تعالى  
ومع مغمومه في دونه حين<sup>(2)</sup> مثل عن الشيخ قدس الله<sup>(3)</sup> سره ما نصه

«سمي ثوبه من أكثر مشايخ العلماء الحكماء الذين يُستقى / بهم  
الحق، وعنده السؤال، وإلهم المرجع في تحرير الأحكام وبين الأحوال  
والصغرف والسفحات وإشارات أن الشيخ محيي الدين ابن عربي من  
أولئك الله تعالى يعرف من العلماء العاملين. وقد اتفقوا على أنه كان  
أعلم أهل زمانه بحيث إنه كان في كل فن من الفنون متوقفاً لا يتفقا، وأنه  
في التحقيق والكشف والكلام على «الفريق» و«الجمع» بحر لا يُحصى،  
زمانه لا يُعد ولا يُدرى وأنه أروع أهل زمانه والزمهم للثقة وأصعبهم  
مُحدثة، حتى أنه مكث ثلاثة أشهر على وضوء واحد (كنا)، وفلس على  
ثبوت ما هو من سوائفه ولواحقه ووقع له ما هو أعظم من ذلك، ومنه أنه  
لم يصف كتابه<sup>(4)</sup> الفتحات المكية وضعه على ظهر الكعبة ورقاً من صر  
وقد عه<sup>(5)</sup>، فمكث على ظهر الكعبة سنة وله بهه مظهر ولا أحدث منه  
الرياح ورقة واحدة، مع كثرة الرياح والأمطار بمكة محققاً لله كتابه هذا  
من هيب تخلص دليل وأني دليل، وعلامة وأني علامة أنه تعالى قبل من  
هذا الكتاب، وحمد نصيبه له

[141]

(1) ذكره الألباني، أسس المطالب شرح روض الطالب، مصر، المطبعة محمد، 1

ج 4، ص 119

(2) في (م) فتاواه ج 2.

(3) ليست في (س)

(4) ليست في (م)

(5) ليست في (ها).

فلا يسمي التعرض للإلحاد عليه، فإنه السَّمُ الغافل لوفته، كما شاهدناه  
وحربناه في أناس حق عليهم من المقت وسوء العفاب ما أوجب لهم  
التعرض لهذا الإمام العارف بالإلحاد، حتى استأصل شأفتهم ومقطع  
فأمرهم، «فَانْصَرُوا لَا تُرَى إِلَّا مَسْكَنُهُمْ» [الأحقاف 29]، معانًا بالله<sup>(1)</sup>  
من أحوالهم، ونصرتنا إليه بالسلامة من أقوالهم

### [حكم مطالعة كتب ابن عربي]

وأما كُنْه فإنها مُشتملة على حقائق يحسر فهمها إلا على العارفين  
المتصّلين في الكتاب والسنة، المتعلّمين على حقائق المعارف وعوارف  
الحقائق، فمن لم يصل لهذه المرتبة<sup>(2)</sup> يُحسِن عليه منها رتبة القدم،  
والوقوع في مهامة الحيرة والدم، كما شاهدناه في أناس خُفَّال<sup>(3)</sup> أعموا  
مُطالعنها معلّموا رتبة الإسلام والتكليفات الشرعية من أضافهم

إلى أن قال: فمن لم يكن متّقى أنقى العلوم الطاهرة والباطنة، ونظر فيها،  
فهو<sup>(4)</sup> خلاف المراد، فضل وأضل<sup>(5)</sup>

وقال في موضع آخر من فتاويه<sup>(6)</sup> وقد مثل عنها ما يقفه

«خُكِمَها أَنْ مُطالعتها حائِرة، بل مُشتملة فكُم اشتملت تلك الكتب  
الحليلة على فائدة لا توجد في غيرها، / لا تفتح مواضع حبرها، ولا  
بحوم حول حماها إلا الرماييون الذين هم من مواطن الشريعة العراء  
وأحكام طواهرها على أكمل ما يسمي حامضون وأنه قد طالع هذه الكتب  
قوم عوام، خهلّة طعام، عجلة من اصطلاح القوم السالمين عن المحدود

(1) في (ها) معاذ الله.

(2) في (ها) الرتبة

(3) في (م) جهلي

(4) أحمد بن حجر الهيتمي، الماوي الحلبي، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص 299

(5) ليست في (س)

(6) في (م) فتاواه.



ونفوه، فمثلت صفت فهمهم، ورأيت أقدامهم، وفهموا منها خلاف  
نعم، ع(و) بالحدارة بوه لند، وألحدوا في الاعتقاد إلى أن قل  
ونحوه (إنكر ونسبه في برر من أولئك الأئمة الأظهر<sup>(1)</sup>)

وقال في موضع آخر منها [فتاويه] وقد مثل عه. هل صح تكفيره<sup>(2)</sup> ؟  
[أجاب].

«شيخ محيي سيرة رحمه الله ورعي عه، إمام جمع بين العلم والعمل،  
كأن تفق عن كث من تفقه به كيف وقد ذكر بعض المفكرين عليه في  
ترجمته أنه كان واحداً لمرنة لا حتهاد، وحيتد مسلامه متيقن وكثنت عه  
وعمه<sup>(3)</sup> ورهته وورعه ووصونه في لا حتهاد في العادة إلى ما لم يصل  
إليه كدر أهل لطريق فلا يحور لإقده على تقيصه بمحزود التهيز  
وشحلات لني لا مستند لها، عه ما يتعلق بداته. وأما الكتب المصورة  
إليه وحقق أنه وقع فيها ما بكر ظاهره، والمحققون من مشايخه ومن  
فسيه عن تأويل المشكلات بأنها حارية على اصطلاح نفوه، وسير  
سرد ظهوره إلى أن قل والحاصل أنه يتعيب على كل من أراد  
سلامة نسبه أن لا<sup>(4)</sup> يعتقد في أن عربي خلاف ما علمه منه في حبه من  
رهذ ونور وحادثة، وقد ظهر له من الكرامات ما يوليد ذلك<sup>(5)</sup>»

وقال في موضع آخر منها [فتاويه]:

«مخلص ما تعتقه في أن عربي واس الفارص وناسبهما بحق، نحدين  
عن ضيفهما<sup>(6)</sup>، آله طاعة أحبار، أولاء أرباب، بل مفرزون، ولا مزيه

(1) في (م) صادوا

(2) نهني، الفتاوى الحلبيّة، ص 296

(3) في (ها) عله وعله.

(4) ليت في (م)، ولا يتقيم المصن بدونها.

(5) نهني، الفتاوى الحلبيّة، ص 335

(6) في (س) نوحه حشبة نعب بأن ناسج واحد في نسخة أخرى «ضريفهم»

(7) في (س) مرة، وهذا لا يحسم مع الباق.

في ذلك ولا شك إلا أنه من لا بصيرة له، وذلك حجة نصيحية كثيرة من  
أكابر مآثرهما من الأحرار الفريين دس عضه الله ولبهمي وناسح نسكي  
وشبها حائنة الفناخيرين زكريا الأصايري، وشرهه كمالاً من أبي  
شريف وعبرهم <sup>(1)</sup>، وإنه في ذلك كلام طويل رحمه الله، هذا يعني  
فكته ملخصه وبالله / التوفيق.

[١٩١]

قلت [الزرنجي]. وكل من جاء بعد عصر القاضي زكريا فإنه ممنوعون  
على اعتقاد حلالة الشيخ وإمامته من أهل السنة، أهل المذاهب الأربعة، ولم  
يُحالف فيه أحد على ما علمت إلا شرفمة قليلة لا يمسأ بهم بالروم. أتبع محمد  
قاضي راده، وعامة أهل الروم ماقتون لهم راقون عليهم ذلك

نعم، رأيت الإنكار الشديد عليه من المتدعة كاثريكية والرافضة، وكان  
الشيخ رحمه الله في هذا العصر حجة علامة السنة، كما أن حث الشيعيين كذلك  
فلله الحمد على أن جلا على حجة، كما جلا على السنة، والله أعلم.

### [كراماته]

وأما كراماته فكثيرة شهيرة لا تُعدّ كثرة، أمدها بالتأليف جماعة منهم شيخ  
عبدالوهاب [الشعراي]، وذكر هو في الفتوحات أشياء كثيرة، ويعدّل وينحيل  
عادة إحصاؤها، فإنك إذا تحققت أحواله وأقواله وحدثت كل حربة منها حرفة  
للعادة. ونشر إلى بعض أمهاتها:

فمنها تأليف تلك الكتب الكثيرة جداً كما سفت للإشارة إليها، مع أن  
بعضها كما مرّ تسعون مجلداً <sup>(2)</sup>، وبعضها ستون مجلداً، وبعضها عشرة، وبعضها  
ثمانية، مع ما اشتملت عليه من المعارف والحقائق والعلوم العربية

(1) كمالاً لبث في (م)

(2) الهنمي، الفتاوى الحنبلية، ص 50. وهو باعتماد كما ورد في المتن

(3) أكبر كتب ابن عربي لمؤلفه حتى أن هو الفتوحات في ١٦ جزءاً، ومحدثات في  
تحدث عنها ابن عربي تسمى "المطرفة" في عصرنا أي 16 ورقة

وقد كان له الأسفار الكثيرة والسباحة الخطيرة والرياضة والإرشاد وتربية الصُريدين والعبادات الزائدة كالحج والعمرة، ومع مُعاشرة الأهل والأولاد والصيف والملوك، وآداب السلوك، وما يعتريه من الأعراض والأمراض، ويعرض له من الطاعات والشفاعات. وهذه كلها موانع من التأليف، ولو كان شخص يبلغ من العمر مئة سنة ولم يكن له شغل غير الكتابة ورُزِقَ العافية طول عمره ولم يخرج من بيته إلا لضرورة حاجاته، لم يقدر على كتابة عُشر ذلك! فكيف بالتأليف؟ وهذا واضح لكل من باشر التأليف والتصنيف<sup>(1)</sup>.

ومنها حصول تلك العلوم كلها مع الإتقان في مدة ثلاثة أو أربعة أيام في حال الشباب. وقد انتشأ في غرور المُلك واللهو واللعب، كما سبق ذكره.

ومنها ما مرَّ عن ابن حجر أنه وضع الفتوحات المكية فوق ظهر الكعبة سنة كاملة كراريس / غير محبوكة ولا عليها وقاية، ولم<sup>(2)</sup> تمسها الأمطار الذوارف ولا طيرتها الرياح<sup>(3)</sup> العواصف.

ومنها ما ذكره الشيخ أن جميع تصانيفه لم يجعل لها مُسَوِّدة بل كانت مُسَوِّدتها تُيَسِّتُها، فكلَّمَا وضع القلم جاء صوابًا ولم يُغَيِّرْها، ولا شك أن ذلك توفيق وخارق.

ومنها ما مرَّ أيضًا عن ابن حجر أنه قعد ثلاثة أشهر بوضوء واحد، وهذا من أعجب العجائب، فإنه بلغ مرتبة الملكية في عدم الإدخال والإخراج، وعدم النوم وعدم الراحة.

ومنها ما ذكره رحمه الله بنفسه أن ابنة له صغيرة في السهد عمرها دون سنة<sup>(4)</sup> نطقت وقالت: يا أم هذا أبي جاء، مع أنها لم تراه لكونه غائبًا عنها منذ ولدت.

(1) في (ت)، (ها) التصيف.

(2) في (س) ولا

(3) في (س) الأرياح.

(4) في المراجع ستين.

ومنها ما يُروى أَنَّ بعض المُشكرين مرَّ بقبره وقال: ليت شعري على أي عقيدة مات محيي الدين؟ فيقال: إنه سمع من القبر:

سائلي عن عقيدتي أحسن الله ظنة

علم الله أنها شهد الله أنه

تلميح إلى قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالَّتِي كُتِبَ عَلَيْهَا الْقِيَمَةُ﴾ [آل عمران: 18]، وإشارة إلى أنه من أولي العلم، وأنه مات موحدًا.

[عودة إلى تعريب كتاب الجانب الغربي]

قلت [البرزنجي]: وحيث تبرّعنا بهذه الزيادة من ترجمة الشيخ، وكان المقصد الأصلي تعريب الجانب الغربي، فلنرجع إلى المقصود بعون الله المعبود، وفيه بعض من كرامات الشيخ وسلسله.

فتقول:

قال المؤلف [الكازروني]: خاتمة تشتمل على فصول:

### الفصل الأول

في مناقب حضرة الشيخ قدس الله سره العزيز

فمنها أنه "خاتم الولاية المُحمّدية الخاصة"<sup>(1)</sup>، فإنه لا يوجد بعد الشيخ رضي الله عنه ولي يكون على قلب محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه المنقبة أعظم المناقب عند أهل المعرفة. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: الذي دل عليه كلام القطب المُحقّق صدر الملة والدين محمد بن إسحق القونوي، تلميذ الشيخ وربيّه، في بعض تأليفه، وصرّح به شيخنا القطب الإمام صفي الدين أحمد بن محمد المدني، عرف بالقشاشي<sup>(2)</sup>،

(1) في (هـ) خاتمة.

(2) صوفي جليل، أصله من القدس من آل الدجاني ولد في المدينة المورة وتوفي فيها، وهو من أهمّ مؤسسي مدرسة وحدة الوجود في المدينة المنورة، له: كلمة الجود في القول =



يكتف من سبعة وعشر مئة، وأن عصر الحصى الجمع والفصل وصل فيه إلى مائة في أربعة وعشر مئة، وأن له مئة مئة في ثمانية مئة، عصر هذا العصر الذي هو الجمع والفصل ثلاثة مئة الفوحات لا مئة، وأن الكبير قدر الفوحات خمس مرات.

ومرر الحروف أن كانه من هذه فكيف جرى بعده مضافاً من نفسه  
والله أعلم.

قال: ومنها أنه لم يأكل ولم يشرب ولم يمه منه سعة شهر، ولم يحضر جمعة من شيوخه إلى الله تعالى، ولم يمه تسعة أشهر مثل الله تعالى له روحانيات صارت لقصر الثمانية والعشرين<sup>١</sup> في عالم الغار الضيق، وحسنت له في صورة ثمانية وعشرين عبداً، ومنكهن الله تعالى حصرة شيخ، وقصصه حقيقاً. هذا معنى كلامه.

قلت وقد مرّ عن الشيخ ابن حجر أنّه لم ينقص وصوؤه ثلاثة أشهر،  
وحسب منه واقعة أخرى عمر ثلث، والقليل لا يدمي الكبد، وفي غيره من صفه  
وراء فنته والله أعلم.

قال: "ومنها أن الشيخ قدس سره ذكر أنه كان" "سوس حنف الإمام في  
خلاصه صحاح صحيحة فمكرة بعد احسان ووقع معشقه، وكل من سمع به

[illegible]

- (۱) ☐ (هـ.ا) (م) المشرقة  
(۲) ☐ لبت ☐ (هـ.ا)  
(۳) ☐ لبت ☐ (هـ.ا) (م)

الصيحة وقع معبث عليه حتى الساء اللاني على سطح المسجد وغيره، وبعضهن ممر كانت على طرف السطح سقطت إلى الأرض، ولم يحصل لهن ضرر، فلما أفاق أفاقوا أجمعين.

ومها أن الشيخ قال. كان محوي يتحد لي في الخارج، كما كان جبريل يتحد لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكنت لا أستطيع النظر إليه، وكان يخاطبي فأسمع كلامه وأفهم. وصرت مدة لا أكل طعامًا، فكلما أتيت بمائدة وقف عند المائدة وقال لي<sup>(1)</sup> بلسان أفهمه: أأكل وأنت تشاهدني، فأمتنع ولا أحد في نفسي جوعًا ولا عطشًا، أرى نفسي مُعتكًا منه. وكان النظر إليه يقوم لي مقام العناء وأسر منه، وأصحابي وأهل بيبي يتعجبون من سمني مع عدم التمدني. وكان المحبوب لا يغيب من نظري، إن قمت قام معي، أو جلست جلس معي. هذا معنى كلامه.

قلت: مُراد بالتجسد: التجلي في صورة مثالية، ومُراد بالخارج: اليقظة، فكأنه لعبته عن نفسه صار كالتائم، فظهر له "عالم الخيال" الذي هو المثال، فكان يرى وهو في اليقظة ما يرى التائم في نومه. والله أعلم.

قال: ومها أنه كان بمدينة قرطبة فأطلعه الله تعالى على أعيان سائر الأنبياء والرسل من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فحضرُوا كلهم في مجلس محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يُكلّمه أحد إلا هود عليه الصلاة والسلام، فإنه قال له: إن الأنبياء اجتمعوا ليهتوك بختم الولاية المحمدية صلى الله عليه وسلم.

ومها أنه رضي الله عنه لما انتقل إلى جوار الله تعالى تجسدت روحه المُطهرة وظهرت في داره، ورأته بعض جواريه النبي كان للشيخ بها اعتناء، فصاحت<sup>(2)</sup> وقالت: سيدي سيدي، فكلّمها وسألها عن حالها ثم غاب عنها.

(1) ليت في (س).

(2) في (س) وصاحت

ومنها أنه في صباه قبل أن يطر<sup>(١)</sup> شاربه، وكان قد كُشف له عن حقائق الأمور،  
 دخل مجلس قاضي قرطبة أبي الوليد ابن رشد، وكان من أكابر الحكماء، وأعظم / (١٢١)  
 العلماء، وصاحب تصانيف كثيرة، فلما رأى الشيخ قام وعانقه، ثم قال له: نعم، قال  
 الشيخ له: نعم، ففرح. فلما رآه الشيخ قد فرح قال له: لا، فانقض القاضي من ذلك،  
 وقال للشيخ: كيف رأيتم الأمر في الكشف أهو كما دُلنا عليه النظر والامتلال أم لا؟  
 فقال الشيخ له: نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعاق من  
 أجسادها. فاصفر لون القاضي واعتراه مرض الأكل<sup>(٢)</sup>. وفهم معنى إشارة الشيخ،  
 وشكر الله على أن أراه في زمانه من دخل بيته فعلم برؤيته ما كان يحمله من عبر  
 بيان وتدریس ومطالعة. وقال: هذه حالة كنا نشتها في الكتب، وما كنا نرى أحداً  
 من أصحابها الفاتحين مغالبين أبوابها.

ومنها أن شيخ الإسلام الشهاب عمر السهروردي لما أتى الشام تلاقياً  
 وتجالساً<sup>(٣)</sup> ساعتين نجوميتين<sup>(٤)</sup> ولم يتكالم. وبعد المعارفة سئل الشهاب عن  
 الشيخ فقال: رأيته بحرًا لا ساحل له، وفي رواية: بحر الحقائق. وسئل الشيخ  
 عنه فقال: رأيت طشتًا من ذهب مملوءًا من السنة، وفي رواية: رأيته مملوءًا من  
 السنة من قرنه إلى قلمه. هذا معنى كلامه.

قلت: قد مرَّ أنهما تلاقيا بمكة وتفاوضا قليلًا، فإن كانت هذه الملاقاة قبل  
 تلك ففيها منقبة لكل من الشيخين، وقُما أهل لذلك. وإن كانت بعدها فلعل  
 معرفتهما كانت حاصلة بالمرّة الأولى، وشغلتهما عن الكلام استغراقهما في ذات  
 الله تعالى. والله أعلم.

(١) في (س) شكلت: (يَطْرُ). وعلى هامش (س) لعله أن قصر وفي (هـ) نظر أي لم يظهر  
 (٢) الأكل على وزن أفعل الرُّغْنَةُ: الأكل رَغْنَةً تَعْلُو الإنسان، ويقال: أكل فلان أكلًا  
 إذا أحدثه رَغْنَةً فارتعد من برد أو خوف، لسان العرب (فكل) انظر الفتحاح الحكيمة،  
 ج ١، ص ١٥٣ وما بعدها.

(٣) في (هـ) جلسا.

(٤) أي بحسب أهل الهيئة والجوم انظر محمد علي التهامي، موسوعة كشاف اصطلاحات  
 الفنون والعلوم، تقديم وإشراف رفيع المعجم، بيروت، مكة لدى دار النشر، ١٩٩٦، ج ١،  
 ص ٩٢١



الصبيحة رفع معشياً عليه حتى النساء اللاتي على سطح المسجد وغيره، وبعضهن مرن كست على طرف السطح سقطت إلى الأرض، ولم يحصل لهن ضرر، فلما أفاق أفاقوا أجمعين.

ومها أن الشيخ قال كان محوي بنجد لي في الخارج، كما كان جبريل بنجد لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكنت لا أستطيع النظر إليه، وكان يخطبي فاسمع كلامه وأفهم. وصرت مدة لا أكل طعاماً، فكلما أتيت بمائدة وقف عند المائدة وقال لي<sup>(1)</sup> لسان أفهم: أأكل وأنت تشاهدني، فأمتنع ولا أحد في نفسي حوفاً ولا عطشاً، أرى نفسي مُثَلَّثاً منه. وكان النظر إليه يقوم لي مقام العذاء وأسمن منه، وأصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني مع عدم التعدي. وكان المحبوب لا يغيث من نظري، إن قمت قام معي، أو جلست جلس معي. هذا معنى كلامه.

قلت: مراده بالنجس: التجلي في صورة مثالية، ومراده بالخارج: اليقظة، فكأنه لعبته عن نفسه صار كالنائم، فظهر له "عالم الخيال" الذي هو المثال، فكان يرى وهو في اليقظة ما يرى النائم في نومه. والله أعلم.

قال: ومها أنه كان بمدينة قرطبة فأطلعه الله تعالى على أعيان سائر الأنبياء والرسل من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فحضروا كلهم في مجلس محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يكلمه أحد إلا هود عليه الصلاة والسلام، فإنه قال له: إن الأنبياء اجتمعوا ليهتك بك ختم الولاية المحمدية صلى الله عليه وسلم.

ومها أنه روي الله عنه لما انتقل إلى جوار الله تعالى تجسدت روحه المظهرة وطهرت في داره، ورأته بعض جواريه التي كان للشيخ بها اعتناء، فصاحت<sup>(2)</sup> وقالت: سيدي سيدي، فكلمها وسألها عن حالها ثم غاب عنها.

(1) ليست في (م).

(2) في (م) وصاحت.

ومنها أنه في صباه قبل أن يطر<sup>(1)</sup> شاربه، وكان قد كُشف له عن حقائق الأمور، دخل مجلس قاضي قرطبة أبي الوليد ابن رشد، وكان من أكابر الحكماء، وأعظم / (17) العلماء، وصاحب تصانيف كثيرة، فلما رأى الشيخ قام وعانقه، ثم قال له: نعم، قال الشيخ له: نعم، ففرح. فلما رآه الشيخ قد فرح قال له: لا، فانبض القاضي من ذلك، وقال للشيخ: كيف رأيتم الأمر في الكشف أهو كما دلنا عليه النظر والاستدلال أم لا؟ فقال الشيخ له: نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفر لون القاضي واعتراه مرض الأفكل<sup>(2)</sup>. وفهم معنى إشارة الشيخ، وشكر الله على أن أراه في زمانه من دخل بيته فعلم برؤيته ما كان يجهله من غير بيان وتدریس ومطالعة. وقال: هذه حالة كنا نشهها في الكتب، وما كنا نرى أحدًا من أصحابها الفاتحين مغالِق أبوابها.

ومنها أن شيخ الإسلام الشهاب عمر السهروردي لما أتى الشام تلاقيا وتجالسا<sup>(3)</sup> ساعتين نجوميتين<sup>(4)</sup> ولم يتكالما. وبعد المفارقة سُئل الشهاب عن الشيخ فقال: رأيته بحرًا لا ساحل له، وفي رواية: بحر الحقائق. وسُئل الشيخ عنه فقال: رأيت طشتًا من ذهب مملوءًا من السُّنة، وفي رواية: رأيته مملوءًا من السُّنة من قرنه إلى قدمه. هذا معنى كلامه.

قلت: قد مرَّ أنَّهما تلاقيا بمكة وتفاوضا قليلًا، فإن كانت هذه المُلاقاة قبل تلك ففيها منقبة لكل من الشيخين، وهما أهل لذلك. وإن كانت بعدها فلعل معرفتهما كانت حاصلة بالمرّة الأولى، وشغلها عن الكلام استغراقهما في ذات الله تعالى. والله أعلم.

- (1) في (س) شكلت: (يَطْرُ). وعلى هامش (س) لعله أن قص. وفي (هـ) نظر. أي لم يظهر
- (2) الأَفْكل على وزن أَفْعَل: الرَّغْدَةُ، الأَفْكل: رَغْدَةٌ تَعْلُو الإنسان، ويقال: أحد مَلَأَ أَفْكلُ إذا أَخْلَتْهُ رَغْدَةٌ فَارْتَمَتْ مِنْ بَرْدٍ أَوْ حَوْفٍ، لسان العرب (فكل) انظر الفتحاح المكية، ج 1، ص 153 وما بعدها.
- (3) في (هـ) جلسا.
- (4) أي بحسب أهل الهيئة والنجوم. انظر محمد علي التهاوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ربيع المعجم، بيروت، مكتبة لسان باشر، 1996، ح 1، ص 921.

قال ومما أن الشيخ<sup>(1)</sup> أقام بالشام سنين، واتفق جميع أهلها من المنكرين والمُعْتَدِلِينَ أَنَّهُ لَمْ يَنْفَعْ نَكِيرَةَ الْإِحْرَامِ مَعَ الْإِمَامِ فِي الْجَامِعِ الْأَمْوِي فِي شَيْءٍ مِنْ أَنْصُلَاتِ الْحَمْسِ أَيْضًا.

ومما أن صاحب القاموس ألف في مناقب الشيخ كتابًا سَمَّاهُ الْإِغْتِبَاطَ ذَكَرَ فِيهِ أَنَّ الشَّيْخَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمَّا مَرَعَ مِنْ تَسْوِيدِ الْفَتْوحَاتِ الْعَمِيَّةِ وَضَعَهَا فَوْقَ الْكَعْبَةِ غَيْرَ مُعْتَدِلٍ وَلَا مَحْوُوكَةٍ وَأَيْفَاقًا سَهًا، فَلَمَّا أَنْزَلَهَا وَجَدَهَا كَمَا هِيَ لَمْ يَتَغَيَّرْ مِنْهَا وَرَقَةٌ وَلَمْ تَنْتَلِ، مَعَ وَجُودِ الرِّيحِ الْكَثِيرَةِ وَالْأَمْطَارِ الْغَزِيرَةِ. هَذَا مَعْنَى كَلَامِهِ. / (٣١٨)

قلت. قد مرّت هذه عن ابن حجر، وإنما أعدتها لأنه عزاها كما تراه.

قال المؤلف [الكارروني]: وكنت بدمشق فأطعمني بعض الجهال أربع مرات أو خمسًا سَمَّيَ الْغَارَ وَالزَّرْنِخَ، فَكُنْتُ أَتَوَجَّهُ إِلَى رُوحَانِيَةِ الشَّيْخِ وَأَنْضَرَعُ إِلَى أَرْحَمِ الرَّاحِمِينَ، فَكَلَّمَنِي بَعْضُ الْأَرْوَاحِ وَخَاطَبَنِي فَسَأَلْتُهُ عَنْ حَالِ الشَّيْخِ، فَبَدَأَ بَعْدَ قَلِيلٍ أَسْمَعَ صَوْتَ الشَّيْخِ<sup>(2)</sup> يُكَلِّمُنِي وَيُخَاطِبُنِي مَدَّةَ يَوْمَيْنِ، وَغُوفِيْتُ وَشَعِيْتُ مِنْ ذَلِكَ السَّمِّ يَرْكُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وكان مولانا السيد أحمد الدريندي المشهور بالسيد لاله، و"لاله" تسمية معناه الشقيق، واحد الشقائق النعمانية، وكان من كُفْلِ الْأَوْلِيَاءِ، وَكَانَ يَسْكُرُ تَرْبِيرَ، يَرَى الشَّيْخَ مَرَاتٍ فِي الْبِقْظَةِ وَبِحُلٍّ لَهُ الْمُسْكَلَاتِ، وَلَا مِثْلَ مُسْكَلَاتِ فُصُوصِ الْحَكْمِ. وَهَكَذَا كَانَ<sup>(3)</sup> حَالُ الشَّيْخِ مَعَ مُجِيبِهِ وَمُعْتَدِلِهِ، يَظْهَرُ لَهُمْ دَائِمًا وَيُكَلِّمُهُمْ وَيُخَاطِبُهُمْ، ((وَكُلُّ مِثَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ)).

وبالحملة فالشيخ<sup>(4)</sup> قُدِّسَ مَرْزُهُ مِنَ الْكُفْلِ الْوَرْتَةِ الْمُحَقِّدِينَ، وَمِنْ أَعْظَمِ الْأَمْرَادِ الْإِتْهَائِيِّينَ، وَتَعْدَادِ حَالَاتِهِ وَمَقَامَاتِهِ خَارِجٌ عَنْ دَائِرَةِ التَّحْرِيرِ وَالتَّقْرِيرِ، وَكَرَامَاتِهِ وَحَوَارِفِهِ نَقَصَ بِالطَّرِيقِ لِمَقَامِهِ، وَفِي هَذَا الْقَدْرِ كِفَايَةٌ.

(1) "أبو الشيخ" ليست هي (س)

(2) "فإذا بعد قليل أسمع صوت الشيخ" ليست هي (س)

(3) ليست هي (ع).

(4) هي (س) قال الشيخ

## الفصل الثاني

## في ذكر سلكه قُدس سرّه والباس خرقة

لبس الشيخ رحمه الله خرقة التصوّف من جمع كُمل مهم: الشيخ [ابن أبي الحسن] <sup>(1)</sup> العباسي القصار. لبس من يده الخرقة في مكّة المُكرّمة في المسجد تحاء الكعبة. وهو [جمال الدين] لبسها من شيخ الوقت عبد القادر بن أبي صالح بن عبد الله الجيلي، وصحبه وتأدّب بآدابه. وهو من أبي سعيد المُبارك بن علي المحزومي <sup>(2)</sup>، وهو من علي بن محمد بن يوسف القرشي الهكاري، وهو من أبي الفرج الطرسوسي، وهو من أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، وهو من أبي بكر محمد بن خلف بن جعفر الشلبي، وهو أخذ عن أبي القاسم الجنيد، وصحبه وتأدّب بآدابه، وهو أخذ من خاله السري السقطي، وهو عن معروف بن فيروز الكرخي، وهو عن الإمام علي بن موسى الرضا، وهو عن أبيه الإمام موسى الكاظم، وهو عن أبيه الإمام جعفر الصادق، وهو عن أبيه الإمام محمد <sup>(3)</sup> الباقر، وهو عن أبيه الإمام علي زين العابدين، وهو عن أبيه الحسين البط / الشهيد، وهو <sup>(4)</sup> عن جده محمد رسول الله سيد الأولين والآخرين صلى الله عليه وسلم، وهو أخذ عن جبريل عليه السلام، وهو من الله رب العزة جلّ جلاله وعمّ نواله وعزّ شأنه وشمل إحسانه. قال الشيخ سألت جمال الدين: ما الذي أخذ جبريل عن الله؟ قال: سألت الشيخ عبد القادر عن ذلك فقال: أخذ عنه العلم والأدب. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قد مرّ في إجازة الشيخ أنّ من مشايخه يونس بن يحيى العباسي، وهو الموافق لما في رسالة الخرقة وغيرها من مؤلفات الشيخ قُدس سرّه، وفهارس الحفاظ بني فهد وغيرهم، فما هنا من أنّه 'يوسف' سَبَقُ قَلَمٍ، ولعله من الكاتب. والله أعلم <sup>(4)</sup>.

(1) الزيادة من كتاب نسب الخرقة للشيخ محيي الدين ابن عربي بتحقيق كدود عثمان، مراكش، دار القبة الزرقاء، ط 1، 2000، ص 33.

(2) في (س) المحزومي.

(3) ليست في (ت).

(4) وردت العبارة في (ت) بشكل مُختلف 'قلت': قد مرّ في إحارة الشيخ يونس بن يحيى العباسي وفي الأصل يوسف بن يحيى، فليحذر هل فما واحد أو وقع السهو في =

قال [الكارروني]: ومهم الشيخ أبو عبد الله محمد أبو<sup>(1)</sup> القاسم التميمي العاسي، لس الخرقه من يده، ومن نقي الدّين عبد الرحمن بن ميمون بن أبي التوزري، وهما لباسها من أبي الفتح [محمد بن]<sup>(2)</sup> أحمد بن محمود المحمودي، وهو من أبي الحسن<sup>(3)</sup> علي بن محمد البصري، وهو من أبي الفتح [أبو]<sup>(4)</sup> شيع الشيوخ، وهو من أبي إسحق ابن شهریار المُرشد، وهو من حسن أو حبر الأكارى<sup>(5)</sup>، وهو من الشيخ الكبير [أبي]<sup>(6)</sup> عبد الله ابن خفيف، وهو من جعفر الحداد<sup>(7)</sup>، وهو من أبي عمر الإصطخري، وهو من<sup>(8)</sup> أبي تراب الحشبي، وهو من شقيق البلخي، وهو من إبراهيم بن أدهم، وهو من موسى بن زيد الراعي، وهو من أوس القرني، وهو من الإمامين أمير[ي] المؤمنين عمر بن الخطّاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وهما من سيد العالمين محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومهم الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الله بن جامع، لبس الخرقه من يده، وهو من يد الخضر عليه السلام. هذا معنى كلامه<sup>(9)</sup>.

قلت [الترّنجي]: ذكر الشيخ في الباب العشرين من الفتوحات المكية أنّ علي بن عبد الله بن جامع هذا كان من أصحاب علي المتوكل وقضيب

كلامه، أم هذا؟ والظاهر الأول والله أعلم. ويوجد شطب على عبارة "السو في كلامه" وعلى الهامش كتب "التحريف من الكاتب". يبدو أنّ شك الناسخ هنا قد تمّ نثاره في السح اللاحقة من خلال رسالة الخرقه والمهارس كما هو واضح في المتن، وهو من مخطوط (ها) وثقة النسخ.

(1) في كتاب نسب الخرقه: بن، ص 35.

(2) كتاب نسب الخرقه، ص 35.

(3) في (س) الحبي.

(4) كتاب نسب الخرقه، ص 35.

(5) في (س) الباكاري. وفي كتاب نسب الخرقه: الأكار، ص 35.

(6) كتاب نسب الخرقه، ص 35.

(7) في كتاب نسب الخرقه: الحداد، ص 35.

(8) ليست في (س).

(9) كتاب نسب الخرقه، ص 36.

البان الموصلي، وكان يسكن بالمُصلّى خارج الموصل في بستان له، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان رحمه الله، وألبسها<sup>(1)</sup> الشيخ بالموضع الذي ألبسه فيه الخضر من بستانه وبصورة الحال التي جرت له معه في إلباسه إياها.

- (قال) [ابن عربي]: / وقد كنت لبست خرقة الخضر عليه السلام بطريق أبعد من هذا، من يد صاحبنا تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن أبي التوزري، ولبسها هو من يد [صدر الدين] شيخ الشيوخ بالديار المصرية وهو محمد بن حمويه، وهو لبسها من يد جدّه، وكان جدّه قد لبسها من يد الخضر. ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة وألبستها لَمَّا رأيت الخضر قد اعتبرها، وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة، وإلى<sup>(2)</sup> الآن فإنّ الخرقة عندنا عبارة عن الصلبة والتخلق والأدب<sup>(3)</sup> - انتهى.

وهذه غير الطريقة التي ذكرها الأصل عن التقي التوزري. والله أعلم.

قال: ومنهم أبو العباس الخضر، رآه الشيخ كثيرًا وأخذ عنه وكالمه وكاشفه. حكى الشيخ قدس سره في الباب الخامس والعشرين من الفتوحات المكية أنّ الخضر صاحب موسى قد طُلّوّل عمره إلى الآن. قال: فكلمني شيخني أبو العباس العربي بكلام توقفت في قبوله، فلَمَّا رجعت إلى منزلي رأيت شخصًا ابتدأني بالسلام وقال: يا فلان صدّق كلام أبي العباس فيما ذكر لك. فرجعت إلى الشيخ فقال لي: يا أبا عبد الله أحتاج في كل مسألة أن يأتيت الخضر ويأمرك بتصديقي. فعلمت أنّ الرجل كان الخضر عليه السلام<sup>(4)</sup>.

وقال رضي الله عنه في الباب المذكور: «كنت في سفينة في تونس، فأخذ

(1) في (س) وألبسها.

(2) في (س) ولا.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 187. باختلافات طيبة. وهذا الاقتباس من الباب الخامس والعشرين وليس الباب العشرين كما ذكر البرزنجي.

(4) توثيق هذا الاقتباس، وما يليه في الصفحة التالية، سيردان عندما يعود التوزنجي ليشرد الموصح بشكل مطول من الفتوحات لقوله إن كلام الكاررومي به قصور وتعبير واحتصار



من<sup>(١)</sup> وجمع الطر، ففت<sup>(٢)</sup> إلى حابِ السفينة والناس كلهم رقود، ونظرت إلى البحر فرايت في نور القمر شخصاً من بُعد يمشي على وجه الماء حتى وصل إلى مرفع إحدى رحليه ووقف على الأخرى، فإذا المرفوعة لم تبطل، ثم وضعها ووقف عليها ورفع الأخرى، فإذا الأخرى أيضاً لم تبطل. وكلمني كلمات، وتوخه إلى المارة، وبها وبين السفينة أكثر من ميلين، فقطع هذه المسافة في خطوتين أو ثلاث، فسمعت يُسبح الله فوق المارة<sup>(٣)</sup>. فلما أصبحنا دخلت البلد ولقيت رجلاً من الصالحين فقال لي: كيف كانت ليلتكم البارحة مع الخضر؟ ما قال لك؟ وما قلت له؟

وقال رحمه الله في ذلك الباب أيضاً: ذهبت في سياحتي إلى ساحل البحر المحيط ومعني رفيق / ينكر كرامات الأولياء، فدخلنا مسجدًا خرابًا لتُصلي الظهر، فدخل جماعة من السائحين المسجد للصلاة، فرايت الرجل الذي رايتته بتوس معهم. فلما نُضيت الصلاة قام ذلك الرجل، وكان في المحراب حصير صغير ففرشه في الهواء مقدار علو سع أذرع عن الأرض، وقام عليه وصلى عليه مئة الظهر. فقلت لبعض أولئك السواح: ألا ترى ما يصنع؟ فقال: اذهب إليه وامأله، فظننت إليه، فلما أنتم الصلاة أنشدته من نظمي:

شَفِلَ الْمُجِبُّ عَنِ الْهَوَاءِ بِسَرِّهِ

فِي حُبِّ مَنْ خَلَقَ الْهَوَاءَ وَمُحَرَّة

الْعَارِفُونَ عُقُولُهُمْ مَعْقُولَةٌ

عَنْ كُلِّ كَوْنٍ تَرْضِيهِ مَطَهَّرَةٌ

فَهُمْ لَدَيْهِ مَكْرُمُونَ وَفِي الْوَرَى

أَخْوَالُهُمْ مَجْهُولَةٌ وَمُسْتَشَرَّة

(١) في (م) فأحلي.

(٢) في (م) وفت.

(٣) في (م) الماء.

فقال: يا فلان ما صنعتُ ما رأيتُ إلا لأن هذا مُنكر لخوارق<sup>(1)</sup> العادات. فتوجهت إلى ذلك الرجل وقلت: ما تقول؟ قال: لا أقول شيئاً بعد المعاينة. فرجعت إلى الذي كلمته أولاً وقلت له: من هذا؟ فقال: إنه الخضر عليه السلام. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزْنَجِي]: وفي تعبيره عن كلام الشيخ قصور من تغيير واختصار، فجاء التعريب على وفق التعبير، فلتنقل عبارة الشيخ قنص سره فإنها الفالودج، وفيها من أسرار الطوائف<sup>(2)</sup> أنموذج:

قال رحمه الله في الباب الخامس والعشرين في معرفة وَثِدٍ مخصوص مُعْتَمَرٍ وأسرار الأقطاب ما نصّه:

«اعلم أيها الولي الحميم أيّذك الله أنّ هذا الوثد هو الخضر صاحب موسى عليه السلام، قد أطال الله عمره إلى الآن، بخلاف من علماء الرسوم لخبر<sup>(3)</sup> صحيح تأولوه. وقد رأينا من رآه، واتفق لنا معه أمر عجيب، وذلك أن شيخنا أبا<sup>(4)</sup> العباس العريني رحمه الله جرت بيني وبينه مآلة في حق شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي<sup>(5)</sup>: هو فلان ابن فلان، وسُمّي لي شخصاً أعرفه باسمه وما رأيت، ولكن رأيت ابن عمته. فربما توقفت فيه ولم آخذ بالقبول، أعني قوله فيه، لكوني على بصيرة في أمره<sup>(6)</sup>. ولا شك أنّ الشيخ رجع سهمه عليه فتأذى في باطنه، ولم أشعر بذلك فلّني كنت في بداية أمري. / فانصرفت عنه إلى منزلي، وكنت في الطريق [129] فلقيني شخص لا أعرفه فلم عليّ ابتداء سلام مُحِب مُشفق، وقال لي: يا

(1) في (س) بخوارق.

(2) في (هـ) وردت هذه الفقرة على النُسخ الآتي: وفي تعبيره عن كلام الشيخ تعبير واختصار دعاه إليه المقام، فجاء التعريب على وفق التعبير، فلنقل عين عبارة الشيخ قنص سره فإنها الفالودج، وفيها من أسرار الطوائف أنموذج.

(3) في (م) بخبر.

(4) في (س) أبو.

(5) ليست في (هـ).

(6) في (س) في أمر مهم.



محمد صدق الشيخ أبا العباس فيما ذكر<sup>(1)</sup> لك عن فلان، سمي لي الشخص الذي ذكره أبو العباس العربي. فقلت له: نعم، وعلمت ما أراد. ورجعت من حيني إلى شيخني لأعزفه بما جرى. فعندما دخلت عليه قال لي: يا أبا عبد الله أحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها إلى الخضر يتعرض إليك يقول لك: صدق فلاناً فيما ذكره لك! من أين يتفق لك هذا في كل مسألة تسمعها مني<sup>(2)</sup> فتوقف؟ فقلت: إن باب التوبة مفتوح. فقال: وقبول التوبة واقع. فعلمت أن ذلك الرجل كان الخضر ولا شك، غير أنني استغثت عنه الشيخ أمو هو؟ قال: نعم هو الخضر.

ثم اتفق لي مرة أخرى أنني كنت بمرسى تونس بالحفرة في مركب في البحر، فأحطني وجع في بطني وأهل المركب قد ناموا. فقممت إلى جانب السفينة وتطلعت إلى البحر، فرأيت شخصاً على بُعد في ضوء القمر، وكان ليلة البدر، وهو يأتي على وجه الماء حتى وصل إلي. فوقف معي ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى، فرأيت باطنها ما أصابها البلل، ثم اعتمد عليها ورفع الأخرى، فكانت كذلك. ثم تكلم معي بكلام كان عنده، ثم سلم وانصرف يطلب المنارة، محملاً على شاطئ البحر، على تل بيتنا وبينه مسافة تزيد على ميلين، فقطع تلك المسافة في خطوتين أو ثلاث، فسمعت صوته وهو على ظهر المنارة يُسبح الله تعالى. وربما مشى إلى شيخنا جراح بن خميس الكتاني وكان من سادات القوم، مُرابحاً بمرسى عبدون. وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتي تلك، فلما جئت المدينة رأيت رجلاً صالحاً فقال لي: كيف ليلتك البارحة في المركب مع الخضر؟ ما قال لك؟ وما قلت له؟

فلما كان بعد ذلك التاريخ خرجت إلى السباحة بساحل البحر المحيط ومعني رجل يكر خرق العوائد للصالحين، فدخلت مسجدًا خرابًا مُنقطعاً لأصلي (هـ) فيه أ. وصاحبي صلاة الظهر. فإذا بجماعة من السائحين المُنقطعين دخلوا علينا /

(1) في (س) أذكر.

(2) ليست في (س)

يُريدون ما يُريده من الصلاة في ذلك المسجد، وفيهم ذلك الرجل الذي كلمني على البحر، الذي قيل: إنه الخضر، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة، وكان بيني وبين ذلك الرجل اجتماع قبل ذلك وموتة. فقامت وسلمت عليه، وسلم عليّ وفرح بي، وتقدّم فصلّى بنا. فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد، وكان في الجانب الغربي يُشرف على البحر المُحيط بموضع يُسمّى: بكّة. فقامت أتحدّث معه على باب المسجد، وإذا بذلك الرجل الذي قلت إنه الخضر قد أخذ حصيرًا صغيرًا كان في محراب المسجد، فبسطه في الهواء على قدر علو سبع أذرع -أي: بتقديم المُهملة على الموحدة- ووقف على الحصار في الهواء يتنقل. فقلت لصاحبي: أما تنظر إلى هذا وما فعل؟ فقال لي: سير إليه وسلّه، فتركت صاحبي واقفًا وجئت إليه، فلما فرغ من صلاته سلّمت عليه وأنشدته لنفسه: "شُغِلَ المُحِبُّ..."، أي: الأبيات المُتعلّمة. فقال لي: يا فلان ما فعلتُ ما رأيتُ إلّا في حقّ هذا المُنكر وأشار إلى صاحبي الذي كان ينكر خرق العوائد، وهو قاعد في صحن المسجد ينظر إليه، ليعلم أنّ الله يفعل ما يشاء مع من يشاء. فرددت وجهي إلى المُنكر وقلت له: ما تقول؟ فقال: ما بعد العين ما يقال. ثم رجعت إلى صاحبي وهو يتظرني بباب المسجد فتحدّثت معه ساعة، وقلت له: من هذا الرجل الذي صلّى في الهواء؟ وما ذكرت له ما اتّفق لي معه قبل ذلك، فقال لي: هذا الخضر، فسكّتُ وانصرفت. فهذا ما جرى لنا مع هذا الوند نفعا الله برويته. وله من العلم اللدني ومن الرحمة بالعالم ما يليق بمن على رتبته، وقد أثنى الله عليه. واجتمع به رجل من شيوخنا وهو علي بن عبد الله بن الجامع، وقد مرّ<sup>(1)</sup>.

انتهى كلام الشيخ بحروفه، وفيه الفوائد الكثيرة لمن تأملها، قد حذفها الأصل [أي الجانب الغربي].

ولعلّ الذي صلّى بهم إمامًا هو عيسى عليه السلام، فإنّ الخضر عند الشيخ

(1) الفتحاح المكية، ج 1، ص 186-187. باختلاف بضع كلمات عن المطبوع

فُذِّسَ سرّه سي كما سأنّي، فلا يكون أكرم من السي إلا الرسول، وقد سبق  
للشيخ به اجتماع في حال انتهاء سلوكه، وعلى يديه فُتِحَ عليه، فيصبح قوله  
السايق أكرم منه سرّة، وكان بيني وبينه اجتماع<sup>(1)</sup>. والله أعلم.

### قال: الفصل الثالث

في ذكر اعتقاد الشيخ، فُذِّسَ سرّه العزيز، بطريق الإجمال

لو ترجمت عبارة الشيخ في هذا الباب لطال، فالأولى أن أقرر مُحصله  
(م) إجمالاً والله الموفق.

اعتقاده رضي الله عنه، أنّ الساري تعالى موجود حقيقي، ووجوده عين  
داته، وأنه لا يدرك كُنْه داته. وتعيّن عين تعيّن داته<sup>(2)</sup>، وهو جزئي<sup>(3)</sup> حقيقي. وأنه  
تعالى له الصفات الثبوتية: كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر  
والكلام، وأنها عين داته بحسب الوجود الخارجي، وغيره بحسب المفهوم.

وله تعالى صفات سلبية: كليس<sup>(4)</sup> بحوهر ولا جسم ولا عرض ولا حال  
ولا محل ولا يتحد بميره ولا يتحد به غيره. وأنه تعالى فاعل بالاختيار وليس  
موحاً باندت، وإن كان سق علمه تعالى في الأزل بوجود بعض الأشياء وعدم  
بعضها مُستلزمًا للإيجاب العلمي. وأن معلوماته تعالى قديمة في علمه، وغير  
مُتأهية بالفعل إجمالاً وتفصيلاً، كَلْبَة وجزئية.

وأن السورة غير مُمكنة بل ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 54]،  
وجميع كلام الآباء عليهم الصلاة والسلام حق ومحمول على ظاهره، وأن المراد

(1) في (ت) من قوله: 'ونعل أي صلى بهم'، حتى قوله: 'وكان بيني وبينه اجتماع' نصبت في الهمزة، وكذا أخرها إلى آخره. وهذه الفقرة ليست في (هـ)، (م) وفي (س) ورد بعد 'اجتماع': إلح منه، ثم: والله أعلم.

(2) في (س) تعيّن عين داته.

(3) في (س) جزء. وقوله: 'جزئي حقيقي'، يعني أنه وجود واقعي محقق، وليس مفهوماً كلياً مجرداً لا وجود له إلا في الفكر.

(4) في (س) ما ليس. في (م) ليس.

من كلام الأنبياء هو المفهوم الأول، لا ما يفهم من باطنه كما تقول الملاحدة، إلا الأمثال المضروبة فإن مفهوماتها الأول<sup>(1)</sup> ليست بمرادة. وأنّ العالم حادث لا في زمان، وأنه لم يكن فكان، ولا قديم إلا ذات الله تعالى فقط. وأن العرش والكرسي وما فيهما لا يفنيان، لأن العرش سقف الجنة، والكرسي<sup>(2)</sup> أرضها<sup>(3)</sup>، والجنة باقية، فبالأزلى هما. وأنّ السماوات السبع والأرضين السبع<sup>(4)</sup> لا تفنى، ولكن تتبدّل صورهما، ومجموعها نصير جهنم. فجهنم ما تحت مقعر الفلك الثامن، وهو الكرسي.

وأنّ الجسم العنصري الهالك بالموت يُعاد بعينه وحقيقته، ويتعلّق به الروح بعد المُفارقة كما كانا، ويصيرا إمّا إلى الجنة وإمّا إلى النار خالدين فيهما أبد الأبد. وأنّ نعيم الجنة وعذاب النار حسيّان حقيقيّان، ويكونان عقليّين خياليّين أيضًا، لا كما تقول الفلاسفة من الاقتصار على الخيالي ونفي الحقيقي فيهما.

وأنّ الصراط والميزان والحوض والصحف وأمثالها ممّا ورد في الكتاب والسنة كلها حسيّ حقيقي ومعنوي عقليّ خيالي أيضًا، لا أنّها خيالية فقط كما تقول المعتزلة ومن نحا نحوه.

وأنّ العبد وإن بلغ/ حد المُكاشفة والمُشاهدة لا يسقط عنه التكليف ما دام (1) عقله باقيًا، فإن زال عقله بجنون أو جذبة رُفِع عنه القلم كما ورد في الحديث، ومن اعتقد غير ذلك كان كافرًا مُلحدًا زنديقًا. وأنّ الأمور الشرعية على ما قرّرت علماء الظاهر من الفقهاء والمُحدّثين والمُتكلّمين، وليس لها أحكام غير ما قالوه، وأنّ العلماء والأولياء والعوام في الأحكام الشرعية متساوية الأقدام، لا يختلفون في الأحكام بأن تكون واجبة على بعض ومندوبة لبعض ومحرمّة على بعض كما تقول الإسماعيلية، إلا ما كان من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم.

(1) ليست في (س).

(2) في (س) سقط سطر كامل -رسمًا سهوًا من الساج- وهو 'وما فيهما لا يميّز، لأنّ العرش سقف الجنة والكرسي'.

(3) في (س) أرضهما.

(4) في (س) والأرضون، والسبع.

## وصية والنماس

آبها العارف العاقل، وآبها العالم<sup>(1)</sup> المفرد، إذا تأملت هذا الكتاب الجليل فانظر إليه بالصر الحديد والطر السديد والقلب الشهيد، وتفحص خبايا زواياه، وتأمل فيه تأملاً كافيًا شافيًا في مخاها مطاويه، فإن وجدت فيه ما يخالف القواعد النبوية والعلوم البقية فلا تعمل فإنها [العجلة] من الشيطان، واسترفق المرفق منه من الرحم، وراحع أبواب الفتوحات الحكيمة والمصنفات الغزالية والمؤلفات الرائية، فإنها نعم الإحوان والأعوان. وزن الكلمة التي ظهرت لك في صورة الساطل سميراء الإنصاف، ولا تنعب من قول: "لا أدري"، فإنه فوق ﴿كُلِّ دِي عَمْرٍ عَيْتٌ﴾ [يوسف 76]، والله الهادي إلى الصراط المستقيم<sup>(2)</sup>.

فإذا قلت وصيتي هذه وعملت بموجبها فلا تنس هذا الفقير العاصي المحمل الحائف الوجيل<sup>(3)</sup> - من يوم يؤخذ فيه بالأقدام والنواصي - من الشفاء الحميل، وإن لم يكن من ذلك القيل. واذكره بخير امتثالاً لقوله صلى الله عليه وسلم ((ذكروا موتاكم بخير))، وأدخله في أدعيتك الصالحة وأشركه في تحركاتك<sup>(4)</sup> الراحمة، والله وكيل عليك، والأمر بعد ذلك إليك. فإنك ما تلفظ من قول إلا ورقب عتيد حاصر لديك، فانظر ما تقول واحذر الفضول. والله يقول الحق وهو يهدي السيل، وهو حبا ونعم الوكيل. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: تبيهاات

الأول: [ابتلاء الصالحين]

لا نعمة أحل من العلم والحكمة، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة 269]، وقال تعالى: / ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْبَيْنَ يَتْلُونَ وَالَّذِينَ

(1) في (م) العاقل.

(2) في (ت)، (س) صراط مستقيم.

(3) في (س) الواحد.

(4) في (س) تحركاتك.

لَا يَتَلَوْنَ» [المرمر - 9]، وقال تعالى: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَيُثَبِّتُ لَهُمْ أَسْلِحَتَهُمْ فَزَيَّلَهُ» [المائدة - 11]، والآيات والأحاديث في فضل العلم والحكمة لا تكاد تحصى. وإذا كان العلم من أجل النعم، ولا شك أن ((كل ذي نعمة محسود))، وأن شدة الحساد وكثرتهم على قدر جلالة النعمة وكثرته، فإذا خساد العلماء وأعداؤهم أشد وأكثر من غيرهم، وعلى قدر رتبة العلم يؤدي العالم ويثبت.

ولا شك أن أعلم الخلق الأنبياء، فهم أشد الناس بلاء وأكثرهم أعداء، قال تعالى: «وَجَعَلْنَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْيَمِينِ فِتْنَةً أَنْتُمْ لَهَا فَاحْشِرُونَ» [المرقاة - 20]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أشد الناس بلاء الأنبياء ثم العلماء ثم الصالحون))، رواه الحاكم في المستدرج. وفي رواية: ((ثم الأمل فالأمل)) والمعنى واحد.

وقال كعب الأحبار لأبي مسلم الخولاني: كيف تحد قومك لك؟ قال: مكرمين مطيعين. قال: ما صدقتني التوراة إذن، وأيم الله ما كان رجل حكيم في قوم قط إلا بغوا عليه وحسدوه، رواه الیهقي.

وروى ابن عساکر مرفوعاً: ((أزهد الناس في الأنبياء وأشدهم عليهم الأقرسون))<sup>(1)</sup>، وذلك فيما أنزل الله عز وجل: «وَأَيُّزْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» [الشعراء - 214]، وكان أبو الدرداء يقول: أزهد الناس في العالم أهله وجيرانه، إن كان<sup>(2)</sup> في حبه شيء عيروه به، وإن كان عمل في عمره ذنباً عيروه به. - انتهى.

قال الحافظ جلال الدين السيوطي رحمه الله: واعلم أنه ما كان كبير في عصر قط إلا كان له أعداء من السفلة، إذ الأشراف لم تزل تثبت بالأطراف.

قال الشعراني: أقول، فكان لآدم عليه السلام إبليس وقايل<sup>(3)</sup>، أي: [كذا] وكان لنوح ولده كنعان وقومه، وكان لهود قومه، ولصالح قومه، ولإبراهيم نمرود

(1) في (س) "في الدنيا"، وثمة اقتراح كلمة أخرى في الهامش وهي: "العلماء".

(2) ليست في (هـ).

(3) في (ت)، (س)، (م) "قايل أي"، ولا معنى لها.



وعنه زر، وكن لموسى فرعون وقارون، وكان لداود جالوت، وكان لسليمان  
صحر، وكن لركريا ويحيى اليهود، وكان لعيسى أولاً بخت نصر وآخرًا الدجال،  
وكن لمحمد صلى الله عليه وسلم أبو جهل، وأبو لهب وأضرابهما، ومسيلمة  
وأمثاله، واليهود والمناضون.

وكان<sup>(1)</sup> لأبي بكر أهل الردة، ولعثمان الخوارج، ولعلي البغاة والحرورية،  
(22) وللحسين من قتلها / يريد وأعوانه، ولابن الزبير الحجاج، ونسبوه إلى الرياء  
في صلاته، فصنوا عليه ماء حميمًا، فزلق وجهه وهو لا يشعر، فلما سلم قال:  
ما شأني؟ فأحروه الخمر، فقال: حبنا الله ونعم الوكيل. ولأئمة أهل البيت كل  
واحد من هو مسطور في التواريخ والدواوين. ولابن عمر عدو كلما مر عليه  
عنه، ولاس عباس نافع من الأرق كان يؤذيه ويقول: إنه يُغَيِّر القرآن، ولعبد بن  
أبي وقاصر حقال الكوفة، ولعائشة أهل الإفك، ولأبي حنيفة من حبسه وضربه  
بالباط، ولمالك من صربه وطاف به في<sup>(2)</sup> البلد، وللشافعي أهل العراق وأهل  
مصر، حتى إنه حمل في الحديد من اليمن إلى العراق وجس وشُجَّ في مصر،  
وسُمي في بنيه، ورمي بالرفض والصب والاعتزال وغير ذلك، ولأحمد بن حنبل  
من حبسه وضربه بالسياط، وللويطي من سجنه حتى مات فيه، وللبخاري من نفاه  
حتى مات بخرتلك.

ونفي أبو يزيد من بسطام بسبب جمع من<sup>(3)</sup> علمائها. ووُشي بذي النون  
وأحد من مصر إلى بغداد مقيدًا معلولًا، وسافر معه أهل مصر يشهدون عليه  
بالرندقة. ورمي سمون بالعظائم، ورُشيت بغيئة فاذعت عليه أنه يأتيها هو  
وأصحابه فاحتفى لذلك سنة. ونفي سهل التنري من بلده إلى البصرة، ونسبوه

(1) في هامش (س)، خط مخالف للأصل في الورقة (31ب) يتان من الشعر: "يا ص هذا

المقام ما قيل  
عند شمس قد أضرت لبنيها  
ثم حرًا يثيب منها الوليد  
لعلني، وللحسين بن زيد

(2) ليت في (م).

(3) ليت في (م).

إلى القبائح وكفّروه. ورُمي أبو سعيد الخراز بالعطائم وأُفتي بكفره<sup>(1)</sup>. ورُمي حنيد بالكفر وشهدوا عليه بذلك مرارًا. وكان ابن دانيال<sup>(2)</sup> يحطّ أشدّ الحطّ على رويم وسمنون وابن عطاء، وإذا ذكرهم أحد تغيّط وتغيّر لونه.

وأخرج محمد بن الفضل<sup>(3)</sup> من بلخ لآته كان على مذهب أهل الحديث، وجعلوا في عنقه حبلاً ومروا به في السوق وقالوا: هذا مُبتدع، فدعا عليهم أن ينزع الله من قلوبهم معرفته. قال الأشياخ: فلم يخرج بعد دعوته تلك من بلخ وليّ أبدًا. وأخرج أبو عثمان المغربي من مكة، وضربوه ضربًا مبرّحًا، وطافوا به على جمل، فأقام ببغداد إلى أن مات. وشهدوا على الشبلي بالكفر مرارًا. وشهدوا بالكفر والزندقة على أبي إسماعيل عبد الله الأنصاري صاحب منازل السائرين، واتخذوا / صورة صنم من نحاس ودسّوه تحت سجادته ليُقال: إنه يعبد الصنم. وأخرج الإمام أبو بكر النابلسي من المغرب إلى مصر، ورُمي بالزندقة عند سلطان مصر، فأمر بسلخه منكوسًا وهو يقرأ القرآن إلى أن مات وهو يُسلخ. وأخرج إمام الحرمين من خراسان سجين.

ورُمي الإمام الغزالي بالكفر والزندقة، وأفتوا بإحراق كتبه. وقُتل عيين القضاة الهمداني بتهمة الزندقة. وسلخوا النسيبي بحلب، واحتالوا على ذلك بأن كتوا سورة الإخلاص ورشوا من يخطب النعال، وقالوا: ورقة مَحَبَّةٍ وقبول فضعها لنا في أطباق النعل، ثم أخذوا ذلك النعل وأهدوه إليه قلبه وهو لا يدري، فقالوا لنائب السلطنة: إنه جعل سورة الإخلاص في نعله ففتقوه فوجدوه. يقال: إنه عمل خمسمئة بيت في التوحيد تحت السلخ وهو يتنسم. وأخرج الشيخ أبو الحسن الشاذلي من المغرب وشهد عليه بالزندقة. ورُمي الشيخ عز الدين بن عبد السلام بالكفر وعُقد له مجلس. ورُمي الشيخ تاج الدين السبكي بالكفر وشُهد عليه بأنه يقول بإباحة الخمر واللواط، وأنه يلبس الغيار والزنار.

(1) في (س) بتكفره.

(2) في (س) دانيال.

(3) في (س) فضل.



ومنع الشيخ إبراهيم الجعبري<sup>(1)</sup> والشيخ حسين الحاكبي من الوعظ. ورمي ابن تيمية بالكفر والتجسيم وحُبس ونُفي وأُطيل حبسه حتى مات. قال السيوطي في كتابه التحدث بالنعمة: ومما أنعم الله به عليّ أن أقام لي عدوًا يؤذيني ويمزق في عرضي، ليكون لي أسوة بالأنبياء والأولياء. انتهى الشعراني مع زيادات<sup>(2)</sup> قليلة<sup>(3)</sup>.

وأقول والله الحمد: قد كانت لي أسوة بهؤلاء الأكابر الأبرار المُقربين، فقد أذيت أذىً كبيراً في الله حتى إني رميت بالكفر والرفض<sup>(4)</sup> وبُغض الأئمة المُجتهدين، وبقتل النفوس وبقطع الطريق وبأكل الحرام وبالظلم وبالإفساد في الأرض، وبآتي ولد مُتعة، وسُعي بي إلى أبواب السلطنة، وسُعي في قتلي بأنواع: كسقي السم والهجوم على البيت، وإتباعي بالسلاح، وإغراء الملوك والأعراب والسفهاء بي، وكُتِب<sup>(5)</sup> فيّ إلى الأبواب مرات، وهُجيت بالأشعار، ورُميت في بيتي الأوراق، وتسلط عليّ السفهاء الحشاشون / بالسب والغيبة والاستهزاء، ومع ذلك فقد سلمني الله تعالى من مكرهم، وحاق بأعدائي المكر

(1) ورد في هامش (س، ق 32ب) بخط مُخالف للأصل عند ذكر الشيخ إبراهيم الجعبري ما يلي: 'سُعي عند السلطان بأن الجعبري يلحن في الحديث، فأحس الشيخ فقال من حضر قولوا معي: 'شع بقع بالله بقع'، فوقع الساعي به عن بقلته فاندقت عنقه. وأنشد الشيخ آياتاً أربعة هي قوله:

سر القصاحة كامن في المعدن	والسرف في الأرواح لا في الألسن
والجوهر الشفاف خير قنية	يا مقنني أصدافه لا تقنني
ما إذا يفيد أخا لسان معرب	إن يلق خالقه بقلب الكن
وإذا تطلعت بسر ما أضمرته	فهو الفصيح وإن يكن بالارمني

هكذا سمعت ولم أره في كتاب، والله أعلم.

(2) في (هـ) انتهى كلام الشعراوي مع زيادة. وفي (ت) وردت الشعراوي أيضًا.

(3) انظر: عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى المسمى لواقع الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، ضبط أحمد السايح وتوفيق وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005، ص 30-35.

(4) في (س) بالكفر والكفر.

(5) ليست في (ت).

السبي: «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ» [فاطر 43]، فله الحمد وله الشكر والمنة. وما أحسن ما نُسب إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه:

قيل: إن الإله ذو ولد قيل: إن الرسول قد كهنا  
ما نجا الله والرسول معاً من لسان الورى فكيف أنا

وإذا علمت ما مردنا عليك، فالشيخ فُتس سرّه العزيز من أجل العلماء وأفضل الورثة الأولياء، اختصه الله تعالى بعلوم ومقامات لا يدري قدر عظمتها إلا واهبها، فلا يستعد أن يؤذى بأنواع الإيذاء وأن يُرمى بكل عظمة وافتراء، فإنه قد تمت له الورثة، فلا بد من نيل ما نالوا وأن يُقال فيه ما قالوا، والأجر له مُدْخَر، وقد وجد في كل زمان مَنْ قَوْلُهُ<sup>(1)</sup> نُصِرَ.

### الثاني: [وجوب حمل أقوال الصالحين على محمل حسن]

روى الإمام أحمد في الزهد والحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي وابن عساكر وابن النجار عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «لا تظننَّ بكلمة خرجت من مسلم شرًّا وأنت تجد للخير محملاً». وإذا كان هذا في مُطلق المسلم فكيف بمن زاد على الإسلام العلم والزهد والورع والإمامة والإرشاد للعباد إلى سبيل الرشاد، فهو أولى وأحق أن يُحمل كلامه على محمل حسن موافق للشرع.

قال الإمام حجة الإسلام الغزالي في فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: «الوصية أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين: لا إله إلا الله محمد رسول الله، غير مُناقضين لها». قال: «والمُناقضة هو تجويزهم الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم»<sup>(2)</sup>، لأنه إذا جحد شيئاً من ضروريات الدين فقد كَذَّبَ النبي صلى الله عليه وسلم المُخبر بذلك الضروري.

(1) «من قوله» ليست في (ها).

(2) أبو حامد محمد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دب، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1961، ص 195.

قال ابن الهمام في المصايرة: ما يوجب التكذيب هو جحد ما ثبت ادعاؤه ضرورة<sup>(1)</sup>.

والحاصل لا بد في التكفير من جحد الضروري<sup>(2)</sup> المُجمع عليه، فلا يكفي الإجماع بدون الضرورة، بحيث يستوي فيه الخواص والعوام، ولألا فلا يُكفر، كما حررنا ذلك في مقدمة التأييد والعون.

قال السيد [الشريف الحرجاني] في شرح المواقف: حكى الحاكم صاحب المختصر / من كتاب المنتقى عن أبي حنيفة أنه لم يُكفر أحدًا من أهل القبلة. [24] وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي. قال السيد: وهو مذهب الأشعري والشافعي. ومن هنا قال العلامة العضد [الإيجي] في آخر كتاب المواقف: "ولا نُكفر أحدًا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي الصانع القادر العليم، أو شرك أو إنكار للنبوة، أو إنكار ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة، أو إنكار المُجمع<sup>(3)</sup> عليه كاستحلال المحرمات"<sup>(4)</sup>. - انتهى.

والكل داخل تحت التكذيب؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر بوجود الصانع الحي العليم القادر وينفي الشريك ويكونه نبياً وبجميع الضروريات، فمضى أنكر شيئاً مما جاء به فقد كذبه، فعبارة التكذيب أجمع وأخصر وأوضح، وبالله التوفيق.

وقال الشيخ تقي الدين بن النجار من الحنابلة في شرح منتهى الإرادات: "ومهما أمكن حمل كلام العاقل على فائدة ونصحيحه عن الفساد، وجب". - انتهى.

(1) عبارة ابن الهمام: "وما يوجب التكذيب جحد كل ما ثبت عن النبي ادعاؤه ضرورة". الكامل بن الهمام، المصايرة في علم الكلام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المطبعة المحمودية التجارية، 1929/1348، ص 182.

(2) في (س) الضرورة.

(3) في (س) لمجمع. انظر: المواقف للإيجي، طبعة دار المتنبّي بالقاهرة، ب.ت، ص 430.

(4) علي بن محمد الحرجاني، شرح المواقف ومعه حاشيتا السبائكوتي والجلبي، ضبط محمود عمر الدباطي، بيروت، دار الكتب العلمية، مجلد 4، ج 8، ص 370.

وقال العلامة ابن حجر في شرح المنهاج في باب الردة:  
 "ينبغي للمفتي أن يحتاط في التكفير ما أمكنه لعظيم خطره، وغلبة عدم  
 قصده، سيما من العوام. قال: وما زال أئمتنا رضوان الله عليهم على<sup>(1)</sup> ما  
 ذكرت قديماً وحديثاً بخلاف الحنفية، فإنهم توسعوا في الحكم بمكفرات  
 كثيرة، وبالقوا في التكفير بكثير من كلمات العوام مع قبولها التأويل بل مع  
 تبادره منها. قال: ثم رأيت الزركشي قال عما توسع به الحنفية: إن غالبه  
 في كتب الفتاوى ونقلًا عن مشايخهم، وكان المتنوعون من متأجري  
 الحنفية ينكرون أكثرها، ويخالفونهم ويقولون: هؤلاء لا يجوز تقليدكم،  
 لأنهم غير معروفين بالاجتهاد، ولم يخرجوها على أصل أبي حنيفة رحمه  
 الله، لأنه خلاف عقيدته، إذ منها أن معنا أصلاً مُحَقَّقًا هو الإيمان فلا  
 نرفعه إلا بيقين، وقد مرّ قريباً. ومن ثم قال العلامة ابن نجيم في البحر  
 الرائق: والذي تحرّر أنا لا نُفتي بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل  
 حسن، أو كان في كفره خلاف ولو رواية ضعيفة<sup>(2)</sup>. - انتهى.

إذا علمت ذلك فقد قال حجة الإسلام الغزالي في كتاب /المنقذ من الضلال في مدح طريقة الصوفية ما نصّه:

"قد تبدئ المكاشفات والمُشاهدات، ثم يترقى الحال إلى درجات يضيق عنها  
 نطاق النطق، ولا يُحاول مُعبّر أن يُعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا  
 يُمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة يتهي الأمر إلى قُرب يكاد يتخيل طائفة مه  
 الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول<sup>(3)</sup>، وليس شيئاً منها، وكل ذلك  
 خطأ<sup>(4)</sup>. - انتهى.

- (1) ليست في (س).
- (2) عبد الحميد الشرواني وأحمد العبادي، حواشي تحفة المحتاج شرح المنهاج، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1938، ج 9، ص 88. مع بعض الاختلافات البسيطة.
- (3) حاشية في هامش (س، ق 133): "حاصله أن المتنوّع إلى حصرة الوجوب بالقرب النفلي يحصل الوحدة الشهودية حقيقة، وقد يُعبّر عنها بالوحدة الوجودية مجازاً. وأمّا الوحدة الوجودية حقيقة بالنسبة إلى الواجب فمحال لتنافي مرتبتي الإمكان والوجوب - وزندقة. وتمام التفصيل في شرح العقائد الصوفية لفيروز [الصوفي، وهو مؤلف عثمانى من أتباع ابن عربي]، فارجع إليه".
- (4) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: حميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس، ط 7، 1967، ص 107.

ولهذا قال النووي:

"الذي علمنا أنه يخرم على كل عاقل أن يُسيء الظن بأولياء الله تعالى، ويجب عليه أن يؤول أقوالهم وأفعالهم ما دام لم يلحق بدرجتهم، ولا يعجز عن ذلك إلا قليل الترفيق. قال في شرح المذهب: ثم إذا أول فليؤول كلامهم إلى سبعين وجهًا، فإن لم يقبل لكلامهم تأويلًا منها فليرجع إلى نفسه باللوم، ويقول: يحتمل كلام أخيك المسلم سبعين وجهًا، ولا تقبل منه تأويلًا واحدًا".

وقال الشيخ ابن حجر:

"لا اثر لسبق لسان، أو إكراه واجتهاد، وحكاية كفر، وشطح ولبي حال غيبته، أو تأويله بما هو مصطلح عليه وإن جهله غيرهم، إذ<sup>(1)</sup> اللفظ المصطلح عليه حقيقته عند أهله، فلا يُعرض عليهم بمخالفة لاصطلاح غيرهم كما حقه أئمة الكلام، ومن ثم زل كثير في التهويل على مُحققِي الصوفية بما هم يريثون منه"<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وقال شيخه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري:

"إن كلام الصوفية جارٍ على اصطلاحهم، وهو حقيقة عندهم في مرادهم، وإن افتقر عند غيرهم - مَن لو اعتقد ظاهره عنده كفرًا - إلى تأويل، إذ اللفظ المُصطلح عليه حقيقة في معناه الاصطلاحي، مجاز في غيره، فالمُعتقد منهم لمعناه مُعتقد لمعنى صحيح". - انتهى.

وقال قاضي القضاة بتونس أبو عبد الله الباكي في شرح عقيلة ابن

الحاجب:

"واعلم أن من الناس من نسب القول بالاتحاد إلى الصوفية، بل إلى الكُمل منهم، وهذا إنما يتوهمه من ليس له اطلاع ولا استشراف على

(1) ورد في (س، ق 33ب) حاشية بقلم مخالف للأصل مفادها: "قف على زوال كثير من التهويل على مُحققِي الصوفية، قس الله أسرارهم".

(2) انظر: حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج 9، ص 82.

أحوالهم وتحقيق اصطلاحهم. إلى أن قال: فإذا سمعت ولياً من أولياء الله يقول: "سبحاني"، أو "أنا الحق"، أو "أنا هو"، أو غير ذلك، فلا تتوهم / أنه يشعر بأنانيته حتى يتوهم أنه يثبت محمول<sup>(1)</sup> قضية لنفسه، بل الأنانية التي أخبر عنها فيه إنما هو أنانية الحق، وأما أنانية العبدية فلا شعور له بها لعدم صورتها من ذهنه وحقه. فكيف يُخبر عما لا شعور له به، بل ذلك النطق الجبري صنع للذي أنطق كل شيء مُخبراً عن ذاته جلّ وعلا، كما قال تعالى مُنَبِّهاً لنا على هذا السرّ الإلهي: ﴿قَلَّا أَتُنْهَآ تُودِيكَ مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَتُومَئِزَّ إِلَيْتَ أَنَا أَفَّهَ رَبِّ الشَّكَايَةِ﴾ [الفصص: 30]<sup>(2)</sup>. انتهى.

يعني كما<sup>(3)</sup> أن الشجرة نطقت بغير اختيار منها بإنطق الله، كذلك<sup>(4)</sup> هذا المغلوب بالحال؛ وكما لا يلزم أن تكون<sup>(5)</sup> الشجرة هي الله، كذلك لا يلزم أن يكون هذا المغلوب هو الله.

وقال الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي:

"لا يجوز لأحد أن ينكر على القوم ببادئ الرأي لعلو مرتبتهم في الفهم والكشف. قال: ولم يبلغنا عن أحد منهم أنه أمر بشيء يهدم الدين، ولا نهى عن نحو الصلاة والصوم من فروض الإسلام ومُستحباته، إنما يتكلمون بكلام يدق عن الأفهام لحسن استنباطهم وحسن ظنهم بالصالحين، ولكن ما كل أحد يتربص إذا سمع كلاماً لا يفهمه، بل يُادر

(1) في (م) مجهول.

(2) أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البجلي الكومي التونسي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق: نزار حمادي، بيروت، مؤسسة المعارف، د.ت، ص 8 12.

(3) ليست في (س).

(4) حاشية في (س، ق 33) بقلم مُخالف: "قوله: كذلك لا يلزم إلح، يعني كذلك لا يلزم أن يكون هذا القائل حاكماً على نفسه بأنه هو الله جزئاً أو حناً أو شكناً أو وهماً لاقتضاء الحكم تصوّر طرفيه، وهو غير مُتصوّر لنفسه وإلا فالله حلّ اسمه ليس بنفس القائل، مغلوباً كان أو لا، حكم أو لا".

(5) في (س) يكون.

إلى الإنكار، وخلق الإنسان عجولاً. قال. وناهيك بأبي العباس ابن شريح أنه نكّر مرة، وحضر مجلس أبي القاسم الجنيد يسمع منه شيئاً ممّا شاع عن الصوفية، فلما انصرف قيل له: ما رأيت؟ قال: "لم أفهم من كلامه شيئاً، إلا أن صَوْلَةَ الكلام ليس صَوْلَةٌ مُبْطِلٌ"<sup>(1)</sup>. - انتهى.

وقال شيخ الإسلام المحزومي:

"لا يجوز لأحد من العلماء الإنكار على الصوفية إلا إن سلك طريقهم، ورأى أفعالهم وأحوالهم مُخالفة للكتاب والسنة، وأمّا بالإشاعة فلا يجوز الإنكار عليهم. قال: وبالجملة فأقلّ ما يُستَوْج للُنْكَار الهمّ بالإنكار أن يعلم سبعين أمراً منها: غَوْصه في معرفة معجزات الرسل على اختلاف طبقاتهم، ويؤمن بها ويعتقد أنّ ما كان مُعْجِزَةً لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، وأنّ الأولياء يرثون الأنبياء في جميع مُعْجِزاتهم إلّا ما استثنى. ومنها / إطلاعه على كتب التفسير سلفاً وخلفاً، ومنها الإطلاع على مقالات<sup>(2)</sup> السلف الصالح، ومنها تبخّره في الأصلين ومعرفة منازع أئمة الكلام، ومنها وهو أهمها معرفة اصطلاح القوم". - انتهى.

[25]

وقال صاحب القاموس:

"لا ينبغي لأهل الفكر"<sup>(3)</sup> والنظر الاعتراض على أهل العطايا والمنح، فإنّ علوم هؤلاء فوق علوم أهل النظر. قال: وقد كان الشيخ محيي الدين قُدّس سرّه من أكابر أهل العطايا الذين كشف لهم الحق عن جمال وجهه الباقي، فتلاّت لهم مباحاته بالأوار الساطعة إلى يوم التلاقي<sup>(4)</sup>، ومن تعرّض لتخطئة مثله، فضلاً عن تكفيره، فإنّما هو لجهده وحرمانه، أو لعدم فهمه وضعف إيمانه، وعدم مبالاته لهفوات لسانه". - انتهى.

(1) هذا الاقتباس، والذي يليه المسروب لصاحب القاموس لم أجدهما في فتوى الفيروزآبادي، وقد وردت سابقاً، ولا في رسالة الاختباط في الرد على ابن الخطاط، وقد أوردها القارئ السعادي في الدر الثمين وقد وردت هذه الاقتباسات في اليواقيت والجواهر للشعراني.

(2) في (م) مقامات.

(3) في (ها) الكفر.

(4) في (س) القيامة، وفي (ها) التلاق.



وقال العلامة قاضي القضاة شمس الدين البساطي المالكي: "إنما ينكر الناس عليه -أي: على الشيخ قدس سره- ظاهر<sup>(1)</sup> الألفاظ التي يقولها ولا فليس في كلامه ما يُنكر إذا حُمل لفظه على مراده وضرب من التأويل" - انتهى<sup>(2)</sup>.

وقد مرّ ثناء العلماء على الشيخ قدس سره بما فيه الكفاية، فيجب على كل مسلم أن لا يُبادر بالإنكار على كلامه، ولا يفتح على نفسه باب ملامة، ما لم يهتدٍ لحقيقة مراده. فإن الرد والقبول كلاهما فرع فهم الكلام، لا بالنشهي والفضول من غير البلوغ إلى مقصده والوصول. نسأل الله التوفيق لاتباع الدليل والاهتداء إلى سواء السبيل.

### الثالث: [التحذير من مذعي الصوفية]

ينبغي أن يتنبه لدقيقة وهي أنّ الناس لما رأوا قبول الصوفية في القلوب، وما لهم من الجاه<sup>(3)</sup> بين الناس، والجاه محبوب، وسمعوا جهابذة العلماء المُحقّقين قد نفوا عنهم الشك باليقين، انتهز جمع كثير متن هو عار عن حب الله - وقلوبهم محشوة بحب الجاه، مسجونون في أسر<sup>(4)</sup> النفوس، قائمون في هدم الشريعة بالقووس - الفرص في الدعاوى العريضة، وقد ماتت قلوبهم المريضة، فجعلوا الأكاذيب عليهم من الفريضة، غافلين<sup>(5)</sup> عن أنّ الدعوى للكامل حيضة فكيف بالناقص، فكيف بالجاهل العاري فأخذوا حيث أمنوا ضرب الأعناق، نشروا أعلام الكذب والزور / في الآفاق، ولم يستحوا من الله الخلاق. فادّعى أحدهم أنّه كل يوم يصعد العرش، والآخر أنّه أفضل أهل الفرش، وآخر أنّه سبق الأنبياء، وآخر أنّه إكسير الكيمياء. فأقبل عليهم البرايا لما جاءتهم من

(1) في (س) سائر.

(2) أغلب الإقتباسات الواردة في الصفحات السابقة وردت في مقدمة الطبقات الكبرى للشعراي.

(3) في (هـ) والجاه.

(4) في (ت) أسرار.

(5) في (م) حينما فليس.

جهل الملوك الهدايا، واتخذوا لهم رايات، وادّعوا أنهم بلغوا الغايات. فإذا أنكر عليهم أحد من العلماء قالوا: لا يجوز الإنكار على الأولياء، وهذه كلمة حقّ أريد بها باطل<sup>(1)</sup>. فيقال لهم: ثبتوا العرش ثم انقشوا، أين الولاية وما حقيقتها، وبم نالها من نالها؟ فيحتاج أن يُختبر هذا المدّعي: في معرفة ظواهر الشرع أولاً، ثم في<sup>(2)</sup> معرفة<sup>(3)</sup> آداب الطريقة ثانياً، ثم في الزهد في الدنيا والجاه ثالثاً، ثم في تهذيب الأخلاق رابعاً، ثم في معرفة الحقائق خامساً، ثم في الاستقامة سادساً، ثم في كمال اتباعه للسنة سابقاً، ثم في رحمته بخلق الله ثامناً، ثم في إنكار المنكر والأمر بالمعروف مع عدم خوف اللائمة<sup>(4)</sup> تاسعاً، ثم في استواء الخلق عنده من الصغير والكبير، والغني والفقير، والبعيد والقريب، والعدو والحبيب، في النصيحة عاشرًا، ثم في الفناء عن نفسه وعن الفناء وعن رؤية فناء الفناء حادي عشر، ثم في البقاء بعد الفناء والرجوع إلى الفرق بعد الجمع ثاني عشر، ثم في رؤية الفرق في الجمع والجمع في الفرق وإرشاد الخلق إلى الحق ثالث عشر، حتى يُحكم بولايته. فإذا حُكم بولايته طلبنا<sup>(5)</sup> لكلامه محملاً وجواباً، لأن مثل هذا لا ينطق إلا بالحق.

وأما مثل أولئك المدّعين الكذابين الدجالين الضالين المضلين كلاب الدنيا، الناصيين شبائك لاصطياد المال من حرام أو حلال، فلا يفتش لكلامهم محامل، بل يُخضب بدمائهم الأنامل، فإنه كما قال الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله: 'قَتْلُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ خَيْرٌ مِنْ قَتْلِ عَشْرَةٍ، بَلْ مِثَّةٌ مِنَ الْكُفَّارِ، فَإِنْ ضَرَرَهُمْ فِي الْإِسْلَامِ أَشَدَّ مِنْ ضَرَرِ الْكَافِرِ، فَلْيَعْجَلْ<sup>(5)</sup> بِنَفْسِهِمْ الْخَبِيثَةِ إِلَى النَّارِ'.

(1) ليست في (ها).

(2) ليست في (س)، (م).

(3) في (ها) الألف.

(4) في (س) طلبت.

(5) في (ها) فليجمل.

والى مثل هؤلاء يُشير كلام رئيس العشاق، الأنيس المشتاق الشهير في  
الآفاق، سيدي عمر بن الفارض بعبارة لا بكر ولا فارض حيث يقول:

تعرض قوم للخرام فأعرضوا

بجانبهم عن صحبتي<sup>(1)</sup>، فيه واعتلوا/

رَضُوا بالأمانى وابتلوا بحفظهم

وخاضوا بِحَارِ الحُبِّ دَعْوَى فما ابتلوا

وَعُم في السُّرى لم يبرحوا من مكانهم

وما شرعوا في السير عنه وقد كلوا

وعن مذهبي لما استحبوا العمى على الـ

هُدَى حسداً من عند أنفسهم ضلوا

وقد اطلعت من بعض أهل الهند وبعض المُجاورين بالحرمين على كلمات  
استحي من الله أن أحكيها، وإذا حكيتها بحسب الضرورة أجددُ إيماني<sup>(2)</sup> عند  
حكاية كل كلمة، مع علمي بأن حكاية الكفر ليس بكفر، ولكن استعظاًمًا لكفرها.  
ولولا أن الله مَكَّرَ بهم واستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأملى لهم بكيدة  
المتين، لكان خسف بهم الأرض، أو نزلت عليهم نار من السماء عند كل كلمة،  
ولو بطريق القَرَض.

تذنيب<sup>(3)</sup>: [إنكار أكابر العلماء على الصوفية]

ما صدر عن كثير من أكابر العلماء من الإنكار على الصوفية لا تنظر بهم  
أنهم يبغضون الصوفية والأولياء، حاشاهم من ذلك، وإنما الموجب لذلك أحد

(1) "صحتي"، انظر: ديوان ابن الفارض، تحقيق: جوزيبي سكاتولين، المعهد الفرنسي  
للأثار الشرقية بالقاهرة، 2004، المجلد 41، ص 181.

(2) يوجد حاشية بقلم مُخالف في (س، ق 136) نضها: "قوله: أجد، لعلها أحتم من الخئي".

(3) هذه الكلمة غير واضحة في (س)، ومكان هذه الكلمة حال في (م)

أمرين وهما: إما الشك في كون ذلك القائل ولياً، إما لكونه مدّعياً كذاباً، كمن أشرنا إليهم آنفاً، فأرادوا بذلك كشف حاله ليحترز منه؛ أو لأن الله أخفاه عليهم وستره بالعبادات، كما هو حال الملامية، وإليه الإشارة بقوله تعالى في الحديث القدسي: ((أوليائي تحت قبابي<sup>(1)</sup> لا يعرفهم غيري)). قال الشيخ<sup>(2)</sup> إنها قباب

(1) في (س) قباء لي.

(2) هامش في (س، ق 136) وهو تعليق طويل بخط دقيق مفاده:

"اعلم أن شرح كلام الشيخ بكلامه يترقب على تمهيدات:

الأول: ما حكاه في الفتوحات من المُكالمة الغيبية بين الأسماء الإلهية والحقائق الكونية، ويأبى أن الموصوف بالأزلية ثلاثة: الذات، المقدمة والنسب الأسماوية والصور العلمية، وهذه الثلاثة وإن اشتركت في الأزلية إلا أن الأولى موجودة في الخارج، والأسماء الإلهية ليست موجودة فيه، ولا مُتميزة عن الذات، ولا بعضها عن بعض. أما لأول فلأنها نسب، وأما الثاني فلتتوقف تعيينها على تعلقها بالحقائق الكونية، بل هي مُستجبة في غيب الذات كامة فيها كمون النحلة بلوارمها في النواة، ولذا تُسمى بالنسب المُستحبة، وهي التي بينها الشيخ قسماً سره بقوله:

كنا حروفاً عاليات لم تُقل      مُتعلقات في ذرا أعلى القل  
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو      والكل في هو هو فصل عمن وصل

وأما الحقائق الكونية فهي مظاهر للنسب المذكورة، وهي صور علمية مُتميزة من هذه الحسية عن الذات تميزاً باطنياً علمياً فصيح أزلية علمه تعالى لوجود التميز، لكنها معدومة، فصيح أزلية انفراد بالوجود. وأما النسب فهي وإن كانت موجودة ولكنها غير الذات، ثم إن هذه الصور العلمية مظاهر للنسب، وظهور النسب بها هو الفيض الأفلس، وظهور الموجودات الخارجية بالصور العلمية فيض مُقدس، والفيض الأول أزلي والثاني حادث.

التمهيد الثاني: إن مدخول أداء العلة كاللام والباء خمسة: حلة مادية وصورية وغائية وداعلة وآلية كقونا: يفعل السرير بالخشب، فالهيئة السرير و... بالنجار... العلة الغائية وهي ماهية الجلوس الحاصلة في ذهن النجار علة غائية بالنسبة إلى السرير وعلة فاعلية بالنظر إلى النجار، وكأنها الفاعلة لاتصافه بكونه علة فاعلية للسرير، فهي بهذا الاعتبار علة فاعلية للعلة الفاعلية.

التمهيد الثالث: إن الذات المُقدمة من [حيث] هي غنية عن العالمين والتعينات، وأنا من [حيث] ظهور النسب فتوقف على ظهور الحقائق العلمية إلى بحبوحة الخارج وظهور الأعيان وتحصيله النفس في الكمال الذاتي، والتعلق في الكمال الأسماوي كما ذكره الشيخ في الفصوص من قوله:

العادات، وإما للغيرة على الشريعة وصوتاً لها عن الهتك، وعلى الطريقة<sup>(1)</sup> وصوتاً لها عن المُدَّعين، لا يدخل فيها من ليس من أهلها. وقد قال الشيخ قدس سره في مواضع: إنهم إن<sup>(2)</sup> أرادوا ذلك عذروا.

وليس ذلك الإنكار من مثل أولئك الأئمة مبنياً على الحسد، حاشاهم، وإنما يكون الحسد ممن تلبس بخرقه العلم، ولم يتحققوا بحقائقه، ولم يتأدبوا بأدابه، ولم تنهذب أخلاقهم، ولم تشرب ماء العلم أعراقهم. وهؤلاء ليسوا علماء على الحقيقة، بل هم جهال في صور العلماء، حُمال الأسفار مثلهم كمثل الحمام، قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْنَةَ ثُمَّ لَمْ يُحْمِلُوا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أُنْفَارًا﴾ [الجمعة: 5] أولئك باسم الجهلاء أحق وأولى، وربنا الناصر والمولى.

وحيث جرى بفارس القلم جواد البنان في مضمار ميدان هذا اليان، وأحرز قصبة السبق من بين الفرسان، / فلنرجع إلى ما هو المقصد والمقصود، ونستعين [127] بالملك الصمد المعبود في كل صدور وورود، ونتوسل إليه بجاء صاحب المقام المحمود، فنقول:

= الكل مُفتقر ما الكل مُستغني هذا هو الحق قد قلناه لا نكفي.

وأما مُلخص المُكاملة فهو أنّ الحقائق الكونية كانت للنسب... العدم فتحتاج إلى الوجود وأنتم مظهر كما لا... فرجعوا إلى الاسم الموجد وهو إلى القادر وهو إلى المريد وهو إلى العالم وهو إلى الحي وهو إلى الاسم... فإذا [في أعلى الصفحة]... له الملبس والمفصل فانظر ما أعجب كلام الله: ﴿يَذَرُ الْأَمْرَ يُفْعِلُ الْآبَتُ لَقَلَّكُمْ يَفْقَهُ رَبِّكُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الرعد: 2] فمن هنا قال الشيخ في الفصوص: لما شاء الحق أن يرى الأسماء في المظاهر خلق العالم الأكبر، ولما كان بظهورها فيه مع التعرق خلق الإنسان فظهرت بالجمعية الوجدانية. وبعد ذلك نزل كلام الشيخ ونطبق أقطابه على معانيها بملاحظة التمهيدات التي ذكرناها وسُفِّضَها إن شاء الله تعالى في رسالة مُستقلة، ووارد الوقت اقتضى هذا القدر.

(1) لست في (م).

(2) لست في (ه).

## الباب الأول:

وهو مقصود الكتاب في ذكر الاعتراضات وأجوبتها<sup>(1)</sup>

قال المؤلف [الكارروني]: الباب الأول في الاعتراضات، وفيه فصلان<sup>(2)</sup>:

(1) في (م) الاعتراض أجوبتها. ويجب ملاحظة أنه لا يوجد باب ثان، لأن المترجم، أي الترجمي، مع يائي الاعتراضات والأجوبة معاً.

(2) وفيه فصلان" ليست في (هـ). وأما في (م) فقد وردت الجملة على النحو الآتي: "قال المؤلف: وفيه فصلان. الباب الأول في الاعتراضات فيما لا يتعلق بوحدة الوجود".

## [الفصل الأول: في الاعتراضات المتعلقة بغير وحدة الوجود]

الأول: فيما لا يتعلق بوحدة الوجود<sup>(1)</sup>، وهو ثمانية اعتراضات:

[1] الاعتراض الأول: قول الشيخ: إن الإنسان للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر]

الاعتراض الأول: قال الشيخ قدس سره العزيز في "فصل آدم عليه السلام": «إن الإنسان للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر»<sup>(2)</sup>. فطعن علماء الرسوم في هذا الكلام طعناً كلياً، ومنشأ ذلك الطعن عدم الفهم.

[1] الجواب: لما كان الإنسان الكامل عند هذه الطائفة العلية<sup>(3)</sup> بمنزلة العلة<sup>(4)</sup> الغائية لإيجاد العالم، كما ورد في الخبر<sup>(5)</sup> الرباني خطايا للنبي صلى الله عليه

(1) في (س)، (م) فيما يتعلق بغير بوحدة الوجود.

(2) محيي الدين ابن عربي، فصوص الحکم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946، ص 50.

(3) في (س، ق 136) حاشية في أسفل الورقة فحواها: قوله عند هذه الطائفة احتراز مما ذكره المقتول [شيخ الإشراق السهروردي] في كتبه مُعرّضاً بالصومية أنّ الأملاك إنّما تدور لأمر عال، هو إشراق العالي منه على السافل، ولقوة هذا الإشراق يتروّج منها على السفليات، وهي أجلّ من أن تدور لأمر سافل الذي هو عالم الثقيدات. ويُمكن أن يكون توصيف هذه الطائفة بالعلية إشارة إلى علوّهم على الحكماء حتى الإشراقيين منهم، لاجتماع الأمرين فيهم مُتأبعة الشرع والاستفاضة، دون التلبيل كما في المشائين، لأنّ الأمرين معقودان هنا: والأول معقود من الإشراقيين، والثاني من المتكسّمين.

(4) ليست في (هـ).

(5) في (م) الخطاب.



وسلم: ((لولاك لما خلفت الأفلاك، ولا الجنة ولا النار))، فهو إذن سبب وجود العالم. وقد علّله الشيخ فُتس سرّه بقوله: «فإنّه به نظر الحق إلى خلفه فرحمهم»<sup>(1)</sup>، يعني أنّه تعالى بسببه نظر إليهم، فرحمهم بإخراجهم من العدم إلى الوجود.

فقد جعل رضي الله عنه «الإنسان الكامل» كالعلة الغائية لنظره تعالى إلى العالم، فهو إذن إنسان عين العلة الفاعلية للنظر، فهما مُشتركان في ذلك النظر. غاية ما في الباب أنّ إحداهما<sup>(2)</sup>: فاعلية، والأخرى: غائية، ولا يبعد أن يُستعار بسبب هذا القدر من الاشتراك اسم إحداهما<sup>(3)</sup> للأخرى، ولا سيّما وكلاهما مُشتركان في اسم الإنسان، ولهذا قال: «بمنزلة إنسان العين»، ولم يقل: هو إنسان العين، هذا بحسب العقل.

وأما بحسب الشرع فقد صح في الحديث: ((الحجر الأسود يمين الله في أرضه)). وقد أزلّه العلماء بأنّ تحية سائر المساجد صلاة ركعتين، إلّا المسجد الحرام فإنّ تحيته الطواف، وهو يُتبدأ فيه بتقيل الحجر، فهو بمنزلة أنّ من دخل إلى حضرة الملك فإنّه يبدأ بتقيل يده ثم يشرع في الكلام. فكأنّ الحجر قائم مقام يمين الله وبمنزلته، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ((الحجر الأسود يمين الله...))، ولم يقل: كيمين الله، أو بمنزلة / يمينه.

وكذلك الشيخ فُتس سرّه، لما كان الإنسان بمنزلة إنسان العين من العالم من حيث إنّّه العلة الغائية دون الفاعلية كما ذكرنا، أي: فهو أبعد عن الإبهام وأقلّ تشابهاً من الحديث النبوي، حيث إنّّه لم يحمل عليه حمل: «هو هو»، بل قال بمنزلة إنسان العين، فأتى بأداة التشبيه، وفي الحديث حذفها. وعلى هذا فلا يترتب من قوله هذا كفر، ولا خلافٌ معقول، بل فيه نوع اقتداء بأسلوب العبارات النبوية صلى الله عليه وسلم.

(1) وهذه القراءة مُتطابقة مع قراءة الحاشية في تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم، ص 50.

(2) في (س) أحدهما.

(3) في (س) أحدهما.

وترتيب هذا الجواب<sup>(1)</sup> بهذا الأسلوب وصل إلى هذا الفقير [الكازروني] من روحانية الشيخ لا من شراح الفصوص. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قال الجامي رحمه الله تعالى في شرح نقش الفصوص المُسمى بـ نقد النصوص في معنى حديث: ((إن الله خلق آدم على صورته)):

"إن معنى الصورة الصفة، يعني خلق آدم على صفة الله عز وجل، أي: حياً عالماً مُريداً قادراً سميعاً بصيراً مُتكلِّماً. ولما كانت الحقيقة تظهر في الخارج بالصورة، أطلق الصورة على الأسماء والصفات مجازاً، لأن الحق سبحانه بها يظهر في الخارج، هذا باعتبار أهل الظاهر. وأما عند المُحققين فالصورة عبارة عما لا تُعقل<sup>(2)</sup> الحقائق المُجرّدة الغيبة ولا تظهر إلا بها. والصورة الإلهية عندهم هي الوجود المُتميّن بسائر التعيينات التي بها يكون<sup>(3)</sup> مصدراً لجميع الأفعال الكمالية والآثار الفعلية". قال: "فإطلاق الصورة"<sup>(4)</sup> على المحسوسات على قول أهل الظاهر حقيقة، وعلى المعقولات مجازاً، وعند هذه الطائفة إضافة الصورة إلى الحق حقيقة وإلى ما سواه مجازاً، إذ لا وجود عندهم للتوى"<sup>(5)</sup> - انتهى.

أقول [البرزنجي]: لَمَّا كان وجود العالم بجميع أجزائه الروحانية والجسمانية والجوهرية والعرضية، به تعين وظهر<sup>(6)</sup> آثار صفاته تعالى وأفعاله وأسمائه، صَحَّ أن يُقال له في اصطلاحهم: إنه صورة الحق وصورة الرحمن. ومن هُنَا يُقال للعالم: "الإنسان الكبير"، ويُقال للإنسان: "العالم الصغير"، لأن جميع صفات الله ظهرت فيه. ولَمَّا كان أَلطف أجزاء الإنسان الظاهرة وأشرفها إنسان العين لأن به

(1) ليست في (هـ).

(2) في (م) بدلاً من تعقل: "تفعل".

(3) في (م) يكون بها.

(4) حاشية في (م)، ق 37) بقلم مُخالف: "قف على معنى صورة".

(5) عبد الرحمن جاسي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تحقيق وليم نشينيك، طهران، 1977، ص 94.

(6) في (م) ظهرت.

[28] الإبصار، والطف أحزانه الباطنة / وأشرفها الروح، وكان الإنسان أشرف أجزاء العالم الكبير، صَحَّ أن يُقال: إنَّ الإنسان روح العالم الكبير وإنسان عينه. ولما كان العالم في اصطلاحهم صورة الحق، صَحَّ أنَّ الإنسان: إنسان عين صورة الحق. إذا علمت هذه المقدمة

فنقول [البَرَزَنْجِي]: قال الشيخ [ابن عربي] قُدَّس سرّه في الفصوص: «مُسَمَّى هذا الكون الجامع المذكور إنساناً وخليفة. فأما إنسانيته فلمعموم نشأته المرتبية<sup>(1)</sup>، أي: فإنَّ له ثلاث نشأت: روحية وعنصرية ومرتبئية، هي أحدية تجمعهما<sup>(2)</sup>، والمعوم إنما هو للنشأة المرتبية، وحضرة الحقائق كلها، أي: إلهية كانت أو كونية، وهو -أي: الكون الجامع- للحق سبحانه بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر.

ولما كان المراد بالصورة الصورة المعقولة كما مرَّ آنفاً، قال الشيخ [ابن عربي]: «وهو» أي: إنسان العين هو «المُعَبَّر عنه بالبصر» فإنَّ البصر يُطلق على القوة المُدرِكة المودعة في العين، كما أنَّ السمع يُطلق على القوة المودعة في الأذن، قال: «به» أي: بالكون الجامع «نظر الحق سبحانه إلى خلقه فرحمهم»، المراد بالرحمة هنا رحمة الوجود الدال عليه اسم الرحمن، فالمعنى «به» أي: بسببه ولأجله نظر الحق إلى خلقه فخلقهم وأوجدهم. فكان نسبة الإنسان -من بين سائر أجزاء العالم الذي هو صورة الحق في اصطلاحهم- في الشرف واللطافة، نسبة البصر -أي: القوة الباصرة- إلى سائر أجزاء العالم. فغاية الأمر أن يُقدر مضاف في كلامه فيقال: المعنى وهو لصورة الحق التي هي العالم بمنزلة إلخ... أي: نسبة إلى العالم مثل نسبة القوة الباصرة إلى العين، وهذا لا غبار<sup>(3)</sup> فيه أصلاً.

(1) في طعة عبيد. «فتى هذا المذكور إنساناً وخليفة، فأما إنسانيته فلمعموم نشأته، وحضره الحقائق كلها»، ص 49.

(2) في (ها) جمعها.

(3) في (م) الاعتبار.

وشبهه في نقش الفصوص بالنفس الناطقة والروح فقال:

«وجعله الله، أي: "الإنسان الكامل"، العين المقصودة من العالم كالنفس الناطقة من الشخص الإنساني، ولهذا تخرب الدنيا بزواله، أي: كما تخرب البنية الإنسانية بخروج الروح منها، وتنتقل العمارة إلى الآخرة، فهو الأول بالقصد والآخر بالإيجاد، وهو الظاهر بالصورة والباطن بالسورة أي: المنزلة والشرف»<sup>(1)</sup>.

وهذا معنى قوله في الفصوص: «فهو الحادث الأزلي»<sup>(2)</sup> أي: الحادث بوجوده / العيني، الأزلي بوجوده العلمي وعينه الثابتة، فهو في معنى قوله: هو [ب] الأول بالقصد، الآخر بالإيجاد، فتساويا.

وشبهه أيضًا بفص الخاتم ومحلّ نقشه حيث قال [ابن عربي]:

«وهو النشء الدائم الأبدي، فتمّ العالم بوجوده، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم، وهو محلّ النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه. وسمّاه خليفة من أجل هذا، لأنه الحافظ خلقه، كما يحفظ الختم، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر<sup>(3)</sup> أحد على فتحها. فاستخلفه في حفظ العالم، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وفكّ من خزانة الدنيا لم يبقَ فيها ما اختزنه الحقّ سبحانه، والتحقّ بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة. فكان ختمًا على خزانة<sup>(4)</sup> الآخرة، ختمًا أبديًا. فظهر جميع ما في الصورة الإلهية<sup>(5)</sup>»

(1) في نقش الفصوص لابن عربي: «وجعله الله العين المقصود من العالم كالنفس الناطقة من الشخص الإنساني. ولهذا يخرب الدنيا بزواله، وينتقل العمارة إلى الآخرة من أجله. فهو الأول بالقصد والآخر بالإيجاد، والظاهر بالصورة والباطن بالسورة، أي: المبرلة»، انظر: نقد النصوص للجامي، تحقيق وليم تشيتك، ص 3. نقش الفصوص وهو مختصر فصوص الحكم لابن عربي ضمن كتاب جامي نقد النصوص في شرح نقش الفصوص من ص 1 حتى ص 13.

(2) فصوص الحكم، ص 50.

(3) حاشية في (س، ق 138) أضاف الناسخ فيها قراءة من نسخة أخرى لديه: «لا يكسر». وفي الطرف الأيسر من الورقة نفسها يوجد ما نقشه: «بلغ»، والبلاغ هنا يوثق قيمة المخطوط.

(4) ليست في (م).

(5) في (س) الإنسانية.

من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فجازت<sup>(1)</sup> رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود<sup>(2)</sup> - انتهى.

صرّح بقوله من الأسماء الإلهية وصورة اجتماعها، ولما كان مظاهرها أجزاء العالم قبل للعالم: صورة، وقد قال الشيخ [ابن عربي] قبل هذا: «وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شيع مسوّى لا روح فيه، فكان كمرأة غير مجلّوة [...] فافتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المقبّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير»<sup>(3)</sup>. قال الشارح الجامي: «أي الكبير صورة، كما أنّهم عبّروا عن الإنسان بالعالم الصغير صورة، وذلك لأنّ النشأة واحدة، تفصيلها العالم وإجمالها الإنسان. وإنّما قلنا: صورة، لأنّ الأمر بحسب المرتبة بالعكس، فإنّ للخليفة استعلاء على المُستخلف عليه»<sup>(4)</sup>، وإنّما قال: من بعض قوى، إلخ... لأنّ لها قوى آخر كالجنّ والشياطين.

ثم قال الجامي:

"اعلم أنّ الحقائق ثلاث:

- حقيقة مُطلقة فعّالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها، وهي حقيقة الله تعالى.

والثانية: حقيقة مُقيّدة مُنفصلة سافلة مُمكنة قابلة للوجود من الحقيقة

الراجعة بالفيض والتجلي، وهي / حقيقة العالم.

[129]

- والثالثة: حقيقة أحدية جامعة بين الإطلاق والتقييد، والفعل والانفعال،

(1) في (س) فجازت.

(2) فصوص الحكم، ص 50.

(3) فصوص الحكم، ص 49.

(4) في بقد النصوص للجامي: «وكما يُقال للعالم: الإنسان الكبير، كذلك يُقال للإنسان:

العالم الصغير، وكل من هذين القولين إنّما يصحّ بحسب الصورة، وأمّا بحسب المرتبة

فالعالم هو الإنسان الصغير، والإنسان هو العالم الكبير»، وجُملة: «فإنّ للخليفة استعلاء

على المُستخلف عليه» كُتبت باللغة الفارسية، ص 91.

والتأثير والتأثر، فهي مُطلقة من وجه مُقيدة من الآخر، فقالة من وجه مُتفعلة من آخر، مؤثرة من وجه مُتأثرة من آخر. وهذه الحقيقة أحدية جمع الحقيقتين، ولها مرتبة الأوليّة الكبرى والآخرية العظمى. وذلك لأن الحقيقة الفعالة المطلقة في مُقابلة الحقيقة المُتفعلة المُقيدة، وهما مفترقان، فلا بدّ لهما من أمرٍهما فيه واحد مُجمل، وهو فيهما مُتعدد مُفضل، إذ الواحد أصل العدد، والعدد تفصيل الواحد. فظاهريّة هذه الحقيقة هي "الطبيعة الكلية" الفعالة من وجه والمُتفعلة من وجه آخر، فإنّها تتأثر من الأسماء الإلهية وتؤثر في موادها. وكل واحدة من هذه الحقائق الثلاث "حقيقة الحقائق" التي تحتها<sup>(1)</sup>.

ثم قال:

"اعلم أنّ الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى "النفس الكلية" سارية في الأجسام الطيمية السفلية والأجرام العلوية، فاعلة لصورها المُنتجة في موادها الهولانية؛ وفي مشرب الكشف والتحقيق إشارة إلى حقيقة إلهية فعالة للصور كلّها. وهذه الحقيقة تفعل الصور الأسمائية بباطنها في المادة العماتية (...). وبظاهرها الذي هو الطبيعة تفعل ما عداها من الصور. فالحقيقة الإلهية أصل جميع الصور، والطبيعة الكلية التي هي مظهرها أصل صور العالم كله"<sup>(2)</sup>. انتهى كلام الجامي رحمه الله، وهو نفيس جداً. والله أعلم.

## [2] [الاعتراض الثاني: مسألة قَدَم العالم، الأزل والزمان]

قال: الاعتراض الثاني: إنّ الشيخ قدّس سرّه قال في ذلك الفصل في حقّ الإنسان: «فهو الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي»<sup>(3)</sup>. قالوا: يلزم من هذا القول "قَدَم العالم"، وحمله الشيخ داود القيصري على قَدَم الأرواح.

(1) يذكر المؤلف أنّها للجامي غير أنّنا وجلساها في شرح الفيضري على فصوص الحكم، انظر: محمد داود قيصري الرومي، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، طهران، 1375، الهامش ص343. وكذلك الهامش التالي. والقول لمؤيد الدين الجندي. انظر: شرح مؤيد الدين الجندي على فصوص الحكم، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007، ص134-135.

(2) من شرح الفيضري على فصوص الحكم، الهامش، ص344.

(3) فصوص الحكم، ص50.

[2] الجواب: اعلم أيديك الله بجنوده، وجعلك من أهل شهرده - أن قوله: "الإنسان حادث" يعني في وجوده الخارجي، و"أزلي" يعني في وجوده العلمي<sup>(1)</sup> الإلهي. (لأن جميع الموجودات لها وجود ظلي، وثبوت في علمه تعالى، وليس مراد الشيخ غير هذا)<sup>(2)</sup>، ألا تراه قد صرح بذلك في الفصل الموسوي فقال: «لَا يَدْبُلُ لِكَمْنَتِ أَفْو» (يونس: 64) وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فيُسب إليها القَدَم من حيث ثبوتها، ويُنسب إليها/الحدوث من حيث وجودها الخارجي<sup>(3)</sup>، وعلم من هذا أن سائر الموجودات حادثة في الخارج وأزلية في العلم. هذا معنى كلامه.

قلت [البيرزنجي]: هو كما قال، إن هذا الحكم يعم سائر الموجودات فلا تخصيص بالإنسان، والمقام مقام التخصيص والتفضيل، فالأولى أن يُفسر كلام الشيخ "أزلي" بـ "أول" كما فسر في النقش حيث قال: «فهو الأول بالقصد، الآخر بالإيجاد»<sup>(4)</sup>، كما حملناه عليه فيما مر، والله أعلم.

وأجاب الأصل [الجانب الغربي] بوجه آخر حيث قال: فإن قلت فما وجه تخصيص الإنسان بالأزلية؟ قلت: قد ورد في الحديث الصحيح: ((خلق الله آدم على صورته))، يعني على صورة جميع أسائه وصفاته، ولذا قال قُدس سرّه في هذا الفصل [آدم]: اظهر جميع ما في الصورة من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود<sup>(5)</sup>. وقال في موضع آخر منه: «فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته [تعالى]<sup>(6)</sup>، ولهذا قال فيه: ((كنت سمعه وبصره))، وما قال: عنه وأذنه، ففرق بين الصورتين<sup>(7)</sup>. انتهى.

(1) في (مر) العلم.

(2) ما بين قوسين ليس في (ت).

(3) فصوص الحكم، ص 211. وآخره من حيث وجودها وظهورها. وفي (هـ) فإن عبارة: "فُسب إليها القَدَم من حيث ثبوتها" ناقصة.

(4) نقش الفصوص، ص 3.

(5) فصوص الحكم، ص 50.

(6) فصوص الحكم، ص 55.

(7) فصوص الحكم، ص 55.

ومحصل القول: أنَّ جميع الحقائق الإلهية موجودة في الإنسان إلا الوجوب<sup>(1)</sup> الذاتي. وجميع حقائق العالم موجودة فيه، ولهذا يقال له: "العالم الصغير"، ونسخة العالم. فكانت صورة معلومته في العلم الإلهي جامعة لجميع صور المعلومات الثابتة في العلم. فكان نسبه إلى سائر المعلومات نسبة المُجمل إلى المُفصل، وهو سبحانه عالم بالمُجمل والمُفصل، لكن رتبة الإجمال مُقدمة على التفصيل. فبهذا الوجه خُصص آدم بالأزلية في الوجود العلمي.

فإن قيل: نسبة علمه تعالى إلى سائر المعلومات واحدة فلا يتعقل فيه تقدّم وتأخّر.

قلنا: التقدّم والتأخّر المذكوران في كلامنا بالنظر إلى المعلومات بعضها مع بعض لا بالنظر إلى علمه تعالى بها. وهذا الأسلوب الذي ذكرناه هو المناسب لكلام الشيخ في القصوص والفتوحات.

وأما الشراح كالقيصري، وشيخنا عبد الرحمن<sup>(2)</sup> الجامي قدس / الله سرهما العزيز فقالا: حدوث الإنسان بالعنصرية، وقَدّمه بوجوده العلمي، ولم يقتصر على هذا الوجه، بل ذكرا وجهًا آخر في بيان قَدّمه وأزليته:

أما القيصري فقال: أزليته باعتبار وجوده الروحاني؛ لأنه متعال عن الأزمان والأحكام مُطلقًا. وفرّق بين أزلية الأرواح وبين أزليته تعالى بأنّ الأرواح لها الحدوث الذاتي، فمعنى أزليتها أنّ عدمها مُقدّم على وجودها بالذات لأنّ وجودها من غيرها، وأزلية الحقّ تعالى عبارة عن نفي أوليته، بمعنى أنّه ليس لوجوده أول، ولم يسبق وجوده عدم، لأنّ وجوده عين ذاته؛ وفي هذا تصريح بقَدّم الأرواح<sup>(3)</sup>.

(1) في (ت) الوجود.

(2) في (ها) وشيخنا الشيخ عبد الرحمن.

(3) عبارة القيصري: "أما حدوثه الذاتي فلعلم اقتضاء ذاته من حيث هي الوجود، وإلا لكان واجب الوجود. وأما حدوثه الزماني فتكون شأته العنصرية مسوقة بالعدم الرمائي. وأما أزليته فبالوجود العلمي، لأنّ العلم نسبة بين العالم والمعلوم وهو أرلي، معينه الثابتة أزلية، وبالوجود العيني الروحاني، فلأنّه غير زماني مُتعالٍ عنه وعن أحكامه مُطلقًا. وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ((نحن الآخرون السابقون)). والفرق بين أرليه المُبيح لها أن أزلية الحقّ تعالى نعت سلبى ينفي الأولية بمعنى افتتاح الوجود عن عدم



وأما الجامي فهو أيضًا مشى على أسلوب القيصري، لكنه قال بقدّم أرواح الكُمل دون غيرهم، فإنه قال بحدوثها. وصرّح أيضًا بقدّم العقل الأول، ونسب هذا المذهب إلى الشيخ المُحقّق صدر الدين القنوي، ولم يقل في أيّ من كتبه ذكره. هذا معنى كلامه.

قلت [البُرزنجي]: عبارة الجامي في شرح قول القصوص: «فهو الحادث الأزلي» هي هذه:

«الحادث بوجوده العيني العنصري بالذات والزمان، أما حدوثه الذاتي فلم يمتنع، دانه الوجود، وأما حدوثه الرماني فلكون نشأته العنصرية مسبقة بالعدم الزماني؛ الأزلي المُتقدم على سائر الأعيان، باعتبار وجوده العلمي وعينه الثانية.

وأما بحسب وجوده العيني الروحي، فإن كان من الكُمل فهو أيضًا أزلي، فإن نفوس الكُمل كُلّية أزلية مُسابقة للعقل الأول، وأما من كان نفسه جزئية يستحيل عليه ذلك، لأنّ النفوس الجزئية لا تتعين إلّا بعد حصول المزاج وبحسبه، فلا وجود لها قبل ذلك، كما قال الشيخ الكبير -يعني: القنوي- في بعض رسائله. قال: والفرق بين أزلية «الأعيان الثابتة» وبعض الأرواح المُجرّدة، وبين أزلية المُبدع لها، أنّ أزلية المُبدع تعالى نعمت سلبى بنفي الأزلية، بمعنى افتتاح الوجود عن العدم<sup>(1)</sup> لأنّه عين الوجود، وأزلية الأعيان والأرواح دوام وجودها مع دوام مُبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم / لكونه من غيرها<sup>(2)</sup>». انتهى.

[30]

= لأنّه عين الوجود، وأزليتها دوام وجودها بدوام الحق مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها. وأما دوامه وأبديته فليقلّاه ببقاء موجدّه دنيّا وآخره". شرح قصوص الحكم لمحمد داود قيصري الرومي، تحقيق جلال الدين أشيتاني، طهران، 1386، ص 353-354.

(1) في (م) القدم.

(2) عبد الرحمن الجامي، شرح نصوص الحكم، بهامش شرح جواهر النصوص في حل كلمات القصوص لعبد النبي النابلسي، طبع بعناية محمد جلال الدين بن محمد سعيد الأمكوي وعثمان نور الدين أفندي بن إسماعيل حقي المنسترلي، مطبعة الزمان أمام سراي منصور باشا، 1304هـ، ج 1، ص 27-28.

وهي كما ترى غير صريحة في قِدم "العقل الأول"، بل يحتمل أن يكون المراد أن حدوثها مع كونها مُتقدِّمة على الزمان كتقدُّم العقل الأول عليه، فإنَّه خُلِقَ قبل الأفلاك، والزمان إنَّما وجد بحركة الفلك الأطلَس المُعبَّر عنه بلسان الشرع بالعرش. وكأنَّهم فهموا من الزماني كونه في الزمان المُحقَّق الموجود في الخارج، فعبَّروا بذلك التعبير، لأنَّ ما هو سابق في وجوده على الزمان لا يكون زمنيًّا. لكن من قال بحدوث جميع<sup>(1)</sup> ما سوى الله حدوثًا زمنيًّا يُعمم<sup>(2)</sup> الزمان المُحقَّق والوهمي، ويجعل العقل والأرواح الكلِّية ونحوهما من الحادث في "الزمان الموهوم". ولا أظن أن الأولين يمنعون هذا المعنى، وإنَّما مُناقشتهم في أنَّ مثل هذا هل يقال له: حادث زماني أم لا؟ فالمُناقشة إنَّما هي في الاصطلاح، فالنزاع إذاً لفظي. يدَّلك على هذا أن الشيخ الصدر يقول بخلق الأرواح الجزئية بعد حصول المزاج، ويأنَّ خلقها قبل المزاج<sup>(3)</sup> أو معه مُستحيل، بخلاف الروح الكلِّي، ومعلوم أن حصول المزاج يكون في الزمان الحقيقي. ويدَّلك أيضًا أنَّه صرَّح بأنَّ وجود هذا النوع من القديم عن العدم؛ وما هو عن العدم، أي<sup>(4)</sup>: مُتأخِّرًا عنه مسبوقًا به، لا يكون قديمًا.

وهذا أولى أن يحمل عليه قول هؤلاء الأجلَّة، عملاً بقول سيدنا أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه المار في المقدمة: "لا تظنَّ بكلمة خرجت من مُسلم شرًّا، وأنت تجد لها في الخير محملاً". وسيأتي قريبًا معنى "الزمان" و"الأزل" فترقبه.

وهذا غير قول الفلاسفة، فإنَّهم لا يجعلون وجود العقل الأول عن العدم، بل يجعلون وجوده مُساوقًا لوجود<sup>(5)</sup> الواجب، ولكن لكونه معلولًا عنه يُسمونه حادثًا بالذات.

- 
- (1) في (م) كل.  
 (2) في (س) يعم.  
 (3) في (هـ) خلق المزاج.  
 (4) في (ت) أو.  
 (5) حاشية في أعلى الورقة (س، ق 41ب) مفادها: 'بلغ'.

قال شيخنا الكوراني أيده الله في بعض تعاليقه:

"إنَّ الشيخ صدر الدين القونوي<sup>(١)</sup> قائل بلا دوام وجود الأرواح مع افتتاح الوجود عن العدم. وكلَّ ما وجوده مُفتتح عن العدم فهو حادث، لأن وجود الحادث مسوق بالعدم سبقًا حقيقيًا لا يجمع المُتقدِّم فيه المُتأخِّر، فيكون حادثًا زمنيًا؛ زمانًا موهومًا مُتأخِّرًا وجوده عن أزل الحقِّ تعالى، وإن كان سابقًا على الزمان الحقيقي الذي / هو مقدار حركة الملك. ولا يلزم من ذلك أن يكون حادثًا بالذات كما تزعمه الفلاسفة. ودوام وجودها بعد حدوثها يُفيد أبديتها دون أزليتها المُقارنة لأزلية الحقِّ تعالى.

[١٣١]

وأما بمعنى الأزلية السابقة على الزمان، بمعنى مقدار<sup>(٢)</sup> حركة الفلك مع حدوثه الزمني، زمانًا وهميًا، فغير قادح. فالعالم كله لطيفه وكثيفه<sup>(٣)</sup> حادث حدوثًا زمنيًا؛ مبرق وجوده بعده سبقًا حقيقيًا. قال الشيخ قُدَّس سرِّه في الباب الخامس من الفتوحات في الروح الكلبي: «أشهد الحقِّ تعالى ذاته، فسكن وعلم ما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والحكم وتحقق عنده حدوثه»<sup>(٤)</sup>، إلخ. فهذا نصٌّ على حدوث الروح الكلبي فتنبه بآية زلة قدم، وبالله التوفيق.

انتهى كلام شيخنا وهو صريح فيما قلته، فإنَّه يبعد أن الشيخ القونوي لا يكون رأى كلام الشيخ، أو يكون رآه وخالفه.

نعم، بفي مُنا شيء وهو أنَّ الجامي قُدَّس سرِّه قرن بين الروح الكلبي والأعيان الثابتة، ويلزم على هذا التأويل أن يكون قائلًا بحدوث الأعيان الثابتة، أو بقدِّم الأرواح الكلية قَدِّمًا حقيقيًا. والجواب أنَّ هذا ذهب منه إلى

(١) القونوي ليست في (ت) وأثبتها من (هـ).

(٢) بمعنى مقدار ليست في (س).

(٣) في (س) كَبَفَه.

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٣٣.

ما ذهب إليه الشيخ القيصري من أن الأعيان الثابتة صور علمية موجودة في الذهن، وهذا خلاف الصواب، فإن الحق في الأعيان الثابتة أنها معدومات مُتميِّزة<sup>(1)</sup> في أنفسها، وأنها برازخ بين العدم المحض وبين الوجود، وليست بموجودات لا ذهناً ولا خارجاً. فقد صرح الشيخ قُدس سرّه في الباب السادس والسبعين وثلاثمائة بأن "الأعيان الثابتة" ليست بجعل جاعل<sup>(2)</sup>، وقال في الباب الثاني: «فلا اختراع في المثال»<sup>(3)</sup>. وقال الشيخ الصدر في إعجاز البيان: "التمييز للعلم بمعنى أنه يظهر تميّز المعلوم المستور عن المدارك لا بمعنى أنه يكسب المعلوم التميّز بعد أن لم يكن مُتميِّزاً"<sup>(4)</sup>، وصرح في مفتاح الغيب بأنها غير مجعولة عنده، فعلم ممّا ذكرنا أن أزلية الأعيان الثابتة عند الشيخ الصدر أزلية ثبوتها العلمي الذي هو غير الوجود الذهني والخارجي.

وأما أزلية الأرواح عنده فهو<sup>(5)</sup> ما ذكرنا، فافترقا [أي: القونوي والقيصري]. على أنني تتبعت / كلام القيصري في مقدمة شرح الثابتة الفارضية [ص 131] فوجدته لا يأبى حمله على ما هو الحق بأدنى اعتناء، وليس هذا محلّ نقله وبسطه، فلنأخذ بصدد التعريب دون تطبيق كلام الناس على التحقيق، وبالله الحول والقوة والتوفيق. والله أعلم.

قال [الكازروني]: وهذا الحقيق لي مدة ثلاثين سنة أطالع كتب الشيخ قُدس سرّه، ولا سيما الفتوحات المكية، لم أرَ قطّ فيها كلاماً يحتمل قدّم فرد من أفراد العالم غير هذه العبارة، يعني عبارة الفصوص المُتقدمة، مع أن<sup>(6)</sup> عبارته في الفصّ الموسوي شارح لمُراده من هذه العبارة كما قدّمناه. بل صرح

(1) في (هـ) مميزة.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 478: «لأنّ أعيانها لأنفسها ما هي بجعل جاعل».

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 91.

(4) صدر الدين محمد القرنوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطاء، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969، ص 455.

(5) في (س) عندها وهو.

(6) ليست في (س).

في مواضع من الفتوحات المكية بحدوث ما سوى الله تعالى، سواء الأرواح والأجسام وغيرهما، منها في الباب التاسع والستين بعد أن ذكر في حقيقة الزمان حديثاً طويلاً الذيل قال:

«إن الحق يُقَدَّرُ الأشياء في الأزل ولا يوجد لها في الأزل، لأنه محال من وجهين:

الأول: أن الحق تعالى لا يكون موجوداً إلا بالإيجاد، ولا يوجد ما هو موجود لأنه يلزم تحصيل الحاصل، فلا يوجد إلا ما هو معدوم، وما هو معدوم<sup>(1)</sup> يستحيل أن يتصف في الأزل بالوجود، لأنه موصوف بإيجاد موجود أوجده. فيستحيل أن يكون العالم أزلياً، وهو وجوده مُستفاد من موجد له وهو الله تعالى.

الوجه الثاني: أنه لا يمكن أن يقال: إنَّ العالم موجود في الأزل، لأنَّ الأزل نفي الأولية والله هو الموصوف بالأزلية. فيستحيل أن يكون العالم أزلياً؛ لأنه يرجع إلى أن يقال: إنَّ العالم مُستفاد الوجود من الحق، وغير مُستفاد منه، وهو تناقض. لأنَّ العالم وجوده من غيره فله أول، والأزلية تُنافي ذلك، فمحال أن يتصف العالم بالأزلية. ولا يستحيل أن يقال<sup>(2)</sup>: خلقه الله في الأزل، إن أريد بالخلق التقدير، لأنه يرجع إلى العلم، وإنما يستحيل ذلك إذا<sup>(3)</sup> أريد به «خَلَقَ» «أوجد» لأنه لا فعل في الأزل<sup>(4)</sup>.

هذا مُحصل كلام الشيخ وترجمة غالب عباراته. هذا معنى كلامه.

[كلام الشيخ ابن عربي في حقيقة الزمان]

قلت [البَرْزَنْجِي]: خلاصة كلام الشيخ في حقيقة الزمان، أنه:

(1) عبارة «وما هو معدوم» ليست في (هـ).

(2) ليست في (هـ).

(3) في (هـ) إن.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 388.

«عبارة عن الأمر المُتَوَقَّع الذي فرضت [فيه] هذه الأوقات، فالوقت  
فَرَضٌ مُتَوَقَّع في عين موجودة، وهو / الفلك. والكواكب تقطع<sup>(1)</sup> حركة ذلك [132]  
الفلك، والكواكب [بالفرض] المفروض فيه في أمر مُتَوَقَّع لا وجود له يُسمى:  
الزمان... (قال) [ابن عربي]: وقد أبنت لك حقيقة الزمان الذي جعله الله  
ظرفاً للكائنات المُتَحَيِّزَات الداخلة تحت هذا الفلك المؤقت فيه المفروض في  
عينه تعيين الأوقات، لِيُقَالَ: خلق كذا وظهر كذا في وقت كذا: ﴿وَلَتَعْلَمُوا  
عَكْدَ اللَّيْنِ وَلِلْحَسَابِ كُلُّ شَيْءٍ فَضْلُهُ تَفْصِيلاً﴾ [الإسراء: 12]. وبعد أن علمت ما  
معنى الزمان والوقت فاعتبره، أي: جزء<sup>(2)</sup> واقطعه إلى معرفة الأزل الذي تمت به  
خالقك، وتجعله له كالزمان لك؛ وإذا كان الزمان لك بهذه النسبة أمراً نسبياً لا  
حقيقة له في عينه، وأنت محدود مخلوق. فالأزل أعم وأبعد أن يكون حداً  
[الوجود] الله في قولك وقول من قال: "إنَّ الله تكلَّم في الأزل، وقال في الأزل،  
وقدَّر في الأزل كذا وكذا"، ويتوهم الوهم فيه أنه امتداد كما يتوهم امتداد الزمان  
في حَقِّكَ. فهذا من حكم الوهم، لا من حكم العقل والظن الصحيح. فإنَّ مدلول  
لفظة الأزل إنما هو عبارة عن نفي الأولية لله تعالى أي: لا أول لوجوده، بل هو  
عين الأول سبحانه لا بأولية تحكم عليه، فيكون تحت حيطتها ومعلولاً عنها. ففرق  
بين ما يُعطيه وهمك وما يُعطيه عقلك، وأكثر من هذا البسط في هذه المسألة ما  
يكون<sup>(3)</sup>.

قال [ابن عربي]:

«فالحق سبحانه يُقدِّر الأشياء أزلاً، ولا يُقال: يوجد أزلاً، فإنه مُحال من  
وجهين: فإنَّ كونه موجِّداً إنما هو بأن يوجد، ولا يوجد ما هو موجود، وإنما يوجد  
ما لم يكن موصوفاً لنفسه بالوجود، وهو المعدم. فمحال أن يتَّصف الموحِّد الذي  
كان معدوماً بأنه موجود أزلاً، فإنه موجود عن موجِّد أوجده. والأزل: عبارة عن

(1) في (م) يقطع.

(2) في (س) جزء.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 388.

نفي الأولية عن الموصوف به. فمن المحال أن يكون العالم أزلي الوجود ووجوده مُستفاد من موجدته وهو الله تعالى.

والوجه الآخر: من المحال الذي يُقال في العالم: إنه موجود أزلاً، لأن معقول الأزل نفي الأولية. والحق هو الموصوف به، فيستحيل وصف وجود العالم بالأزل لأنه راجع إلى قولك: العالم المُستفيد الوجود من الله غير مُستفيد الوجود من الله، لأن الأولية<sup>(1)</sup> قد انتفت عنه بكونه أزلاً. فيستحيل / على العالم أن يتصف بهذا الوصف السلب الذي هو الأزل، ولا يستحيل على الموصوف به -وهو الحق- أن يُقال: خَلَقَ الخلق أزلاً بمعنى قدر، فإنَّ التقدير راجع إلى العلم. وإنما يستحيل إذا كان خلق بمعنى أوجد فإنَّ الفعل لا يكون أزلاً، فقد ثبت لك التقدير في الأزل كما ثبت<sup>(2)</sup> التقدير في الزمان، وأنَّ الزمان مُتوهم لا وجود له. وكذا الأزل وصف سلب لا وجود له، فإنه ما هو عين الله وما ثمَّ إلَّا الله، وما هو أمر وجودي بكون غير الحق، ويكون الحق مظهرًا له، فيحصره من كونه ظرفًا كما يحصرنه ظرف الزمان على الوجه الذي ذكرناه فافهم<sup>(3)</sup>.

انتهى كلام الشيخ قُدس سرّه بحروفه، وينقله عُلَم ما في ترجمة الأصل له. والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: يُحتمل أن يكون مُراد الشيخ نفي القدم الذاتي عن العالم وإثبات الحدوث<sup>(4)</sup> الذاتي له.

قلنا<sup>(5)</sup>: لَمَّا جَوَّز الخلق بمعنى التقدير العلمي ولم يجوّزه بمعنى الإيجاد زال ذلك الاحتمال؛ لأنَّ وجود الأشياء في العلم معلول الذاتي<sup>(6)</sup>، لأنه من

(1) في (ها) الأزلية.

(2) في (ها) ثبت لك.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 388-389.

(4) ليست في (ها).

(5) في (م) قلت. (أي: الكازروني).

(6) في (م) الذات.



لوازمه، فللاشياء في العلم الحدوث الذاتي، وعليه فلا يجوز "خلق" بمعنى "قتر" أيضًا. وحاصل كلام الشيخ أن القديم لا يصير أثر الفاعل؛ لأن الفعل يقتضي كون المفعول معدومًا حتى يوجد الفاعل، والوجود يستحيل إيجاده؛ لأنه لم يكن معدومًا قط ليوجد، فيلزم إيجاد الموجود وهو محال، لأنه تحصيل الحاصل.

فإن قيل: إن احتياج الموجود الباقي إلى البقاء أمر معقول، ولا يلزم منه تحصيل الحاصل، فاستناد القديم الباقي مثله، فلا يلزم إحداث وجود، بل اللازم استمرار وجود مُستندًا إلى وجود آخر.

قلنا: الباقي الذي له أول يتصور تأثير الفاعل في إعطاء الوجود إياه ابتداءً، فاستناده في البقاء مُتصور بخلاف الموجود الذي لا أول له، فإنه لا يُتصور فيه ابتداء التأثير. ومن تلك المواضع ما ذكر الشيخ قُدس سرّه في عقيدة الخواص الذي ذكره في أول الفتوحات، وقد لا يوجد في بعض نسخ الفتوحات، وتُجعل رسالة مُستقلة وتُسمى: كتاب المعرفة<sup>(1)</sup>. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزْجِي]: وفيه أمور:

الأول: (إن حاصل جواب السؤال الأول أنه لو كان مُراد الشيخ ما قلتم<sup>(2)</sup> لزم أن يكون وجود الأشياء في العلم معلولًا لا<sup>(3)</sup> لذات الحق تعالى عنده، واللازم باطل لكونه مُناقضًا لما مرّ عنه أن الخلق في الأزل بمعنى التدبير في الأزل، دون الإيجاد فيه. ولأن القول بأن<sup>(4)</sup> وجود الأشياء في العلم معلول الذات / مُخالف لمذهب الشيخ قُدس سرّه، لأنه لا يقول بالعلية<sup>(5)</sup> والمعلولية في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله.

(1) نُشر هذا الكتاب مُحققًا سعيد عبد الفتاح، باريس-دار المتنبّي، بيروت-دار قاس، 1993. والكتاب كما سيأتي تأليف مُستقل، والواقع أن ثمة شبهًا بين الموضوعين، إلا أن مسائل كتاب المعرفة أكثر عددًا.

(2) في (هـ) ما قاله.

(3) 'لا' ليست في (س).

(4) ما بين القوسين فقرة ليست في (ت). والذي فيه: الأول: إن نوله وجود الأشياء...

(5) إلى هنا فقط بقية النسخ، وباقي العبارة ورد فقط في (ت).



قال في الفتوحات في عقيدة الخواص: «من وجب له الكمال<sup>(1)</sup> الذاتي والغنى الذاتي لا يكون علة لشيء، لأنه يؤدي كونه علة توقفه على المعلول، والذات مُنَزَّهة عن التوقف على شيء، فكونها علة محال. لكن «الالوهية» قد تقبل الإضافات<sup>(2)</sup>، هذا كلامه بلفظه. وذكر ذلك في مواضع من الفتوحات وغيره<sup>(3)</sup>، فإذا أراد [الكازروني] بيان مُراد الشيخ ينبغي أن يبينه على مشربه ومذهبه.

الثاني: قوله [أي الكازروني]: «وقد لا يوجد في بعض نسخ الفتوحات ويجعل رسالة مُستقلة وتُسمى: كتاب المعرفة»، يوهم أن كتاب المعرفة هو هذه العقيدة التي في أول الفتوحات بعينها، ولكنها قد تُفرد؛ وذلك سهو<sup>(4)</sup>، فإن كتاب المعرفة كتاب مُستقل. وإنما التبس عليه<sup>(5)</sup>؛ لأن كلا منهما مُترجم مسألة كذا ومسألة كذا، وقد توافقا في مسائل من أول الكتاب، فظن أنها هو<sup>(6)</sup>.

الثالث: إنه بنى على ذلك التوهم<sup>(7)</sup>، فنقل عبارة واحدة ظناً منه أنها شيء واحد، بل عبارة كل من الكائين مغايرة للأخرى واتفقا معنى، فالتى نقلها هي<sup>(8)</sup> عبارة كتاب المعرفة، وهي هذه:

«مسألة. ليس العالم مع البارئ في وجوده، ولا بينهما بون مُقدَّر، بل هو ارتباط مُمكن بواجب، ومخلوق بخالق، فهو في الدرجة الثانية من الوجود، والبارئ في الدرجة الأولى، وليس بينهما رتبة، مثاله: - «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» [النحل: 60] - الحيز بين المُتجاورين للجوهريين ليس واحد منهما في درجة الآخر، ولا بينهما حيز، فيُمكن بهذه النسبة [أن] يكون الارتباط على التقريب، إذ العبارة

(1) في (س) الكمالات.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 42.

(3) في (هـ) بقية النسخ: وغيرها، وتنتهي الفقرة هنا. أما جملة «فإذا أراد بيان مُراد الشيخ ينبغي أن يبينه على مشربه ومذهبه»، فهي فقط في (ت).

(4) بدلاً من «وذلك سهو» ورد في بقية النسخ. «وليس كذلك». وما أثبتناه من (ت).

(5) بدلاً من «التبس عليه» ورد في بقية النسخ. «عدهما واحداً». وما أثبتناه من (ت).

(6) عبارة «فظن أنها هو» وردت في (ت) فقط. ويبدو من هذه الاختلافات أن النسخ اللاحقين قد خففوا من حدة كلمات الترتنجي التي يتخذ فيها الكازروني.

(7) في (هـ) العدد.

(8) في (هـ) فقل عبارة واحدة وهي عبارة كتاب المعرفة. وفي (ت) هو عبارة.

لا تسع أكثر من هذا في هذه المسألة. وهذا مذهب ثالث لاح بين القدماء، يعني الفلاسفة، والأشاعرة، يعني المتكلمين. فانتفى عن العالم القدم، ولا يقول به القدماء. وانتفى التقدير الوهمي الذي تُقدِّره الأشاعرة بين الحق والخلق، وثبت الحدوث والافتقار. وثبت العدم للخلق في وجود الباري تعالى، هذه عبارة [كتاب] المعرفة<sup>(1)</sup>.

وأما عبارة الفتوحات فهي هذه:

«مسألة: ارتباط العالم بالله ارتباط مُمكن بواجب، / ومصنوع بصانع. فليس للعالم في الأزل مرتبة وجودية، فإنها مرتبة الواجب بالذات، فهو الله ولا شيء معه، سواء كان العالم موجودًا أو معدومًا. فمن توهم بين الله والعالم بونًا يُقدَّر تَقْدُمٌ<sup>(2)</sup> وجود المُمكن فيه وتأخره، فهو توهم باطل لا حقيقة له. فلهذا نزعنا في الدلالة على حدوث العالم خلاف ما نزعت إليه الأشاعرة. وقد ذكرناه في هذا التعليق<sup>(3)</sup>، هذا لفظه. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ثم قال [ابن عربي]:

«وليس بين الباري تعالى وبين العالم بُعد مُقدَّر<sup>(4)</sup>، يعني قول<sup>(5)</sup> جماعة من المتكلمين: إنَّ قبل خلق العالم امتدادًا زمنيًا موهومًا مُقدَّرًا غير مُتناه من جهة<sup>(6)</sup> الأزل، وينتهي<sup>(7)</sup> طرفه الآخر إلى أول خلق العالم، وهذا التصور فعل الوهم؛ لأنَّ هذا الامتداد إن كان موجودًا في الخارج فهو من جُملة العالم، فإن كان قديمًا كان خلاف المفروض، لأنَّ الفرض أنَّ جميع العالم -يعني أنَّ العالم

(1) لم نعر على هذا النص في كتاب المعرفة. وهو أقرب إلى نص الفتوحات الوارد في ج 1، ص 262، الأسطر العشرة الأولى.

(2) في (م) بقلم.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 45.

(4) في (س)، (هـ) يقول.

(5) وهو إشارة إلى الاقتباس السابق من كتاب المعرفة.

(6) في (هـ) وجه.

(7) في (س) منتهى، = متو.

بجميع أجزائه = حادث، و'كان الله ولا شيء غيره'، وإن كان موهوماً صرفاً ومقدراً محضاً فذلك معدوم مُطلق. فليس بين الحق والعالم امتداد لا يكون من العالم، مع أن العالم لم يكن ثم كان. ولما لم يكن تصور هذا المعنى خالياً عن إشكال ما، صور المثال المُتقدم وهو تجاوز الحيزين<sup>(١)</sup>.

ومنها أنه قال في آخر الباب الثاني من الفتوحات المكية: «أعطت الحقائق لمن وقف عليها أن وجود الحق لا يتقيد بوجود العالم، لا بالقبلية ولا بالبعدية ولا المعية، لأن الغدوم الزماني والمكاني في حقه تعالى محال»<sup>(٢)</sup>. وقال بعده بأسطر:

«وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق، وعن أول وجود العالم، فقد وُجد العالم في غير زمان، فلا نقول من جهة الحقائق: "إن الله قَبْلَ العالم، لما ثبت أن القبلية من صفات الزمان". ولا نقول: "إن العالم بُدَّ وجود الحق، إذ لا بغدية". ولا نقول: "إن العالم مع وجود الحق، لأنه تعالى موجد ومُخترع وفاعل للعالم، ولم يكن العالم شيئاً". فلا يُقال إلا أن الحق موجود بذاته، والعالم موجود به.

فإن قال مُتوهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟

فالجواب: إن لفظ 'متى' سؤال عن الزمان، والزمان من / العالم، وهو مخلوق من الله تعالى، فهو سؤال باطل. فانظر كيف تسأل. فلم يبق إلا وجود صرف، خالص من العدم، وهو وجود الحق تعالى. ووجود من العدم وهو وجود العالم. وليس بين الوجودين بينة، ولا امتداد، إلا ترهق مُقدَّر يُحيله العلم. ولا يُبقي<sup>(٢)</sup> منه شيئاً<sup>(٣)</sup>. هذا معنى كلامه.

[مطلب عظيم في التنزيه]<sup>(٤)</sup>

قلت [البزرجي]: ذكر الشيخ قُدس سرّه في آخر<sup>(٥)</sup> الباب المذكور كلاماً

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٠.

(٢) في الفتوحات: يبقى.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٠. وهو ملخص.

(٤) العنوان من هامش (ت).

(٥) في (م) أواخر

نفسًا لا غنى عن نقله، فإنه يُلقم الطاعين فيه الحجر، ويُظهر من نقائصهم العَجَر والبَجَر<sup>(١)</sup>. قال رحمه الله:

«اعلم أيها الولي الحميم أن المُحقِّق الواقف العارف بما تقتضيه<sup>(٢)</sup> الحضرة الإلهية من التنزيه والتقليد ونفي المماثلة والتشبيه، لا تحجبه ما نطقت به الآيات والأخبار في حق الحق تعالى من أدوات التشبيه<sup>(٣)</sup> بالزمان والجهة والمكان (...)<sup>(٤)</sup>. وقد تقرّر بالبرهان العقلي خلقه الأزمان والأمكنة والجهات والألفاظ والحروف والأدوات والمُتكلّم بها والمُخاطبين من المحدثات، كل ذلك خلق الله تعالى. فيعرف المُحقِّق قطعًا أنها مصروفة إلى غير الوجه [الذي يُعطيك التشبيه والتمثيل...]<sup>(٥)</sup>. فقد تقرّر عند جميع المُحقِّقين الذين سلموا الخبر لقائله ولم ينظروا ولا شبّهوا ولا عطلوا، والمُحقِّقين الذين بحثوا واجتهدوا ونظروا على طبقاتهم أيضًا، والمُحقِّقين الذين كُوشفوا وعانوا، والمُحقِّقين الذي خُوطبوا وألهموا، أن الحق تعالى لا يدخل عليه تلك الأدوات المُفيدة بالتحديد والتشبيه على حدّ ما تعقله في المُحدثات، ولكن تدخل عليه<sup>(٦)</sup> بما فيها من معنى التنزيه والتقليد (ونفي التشبيه والتجسيم)<sup>(٧)</sup>، على اختلاف طبقات العلماء والمُحقِّقين في ذلك، لما فيه وتقتضيه ذاته من التنزيه (ونفي التعطيل والتشبيه)<sup>(٨)</sup>. وإذا تقرّر هذا فقد تبيّن أنها أدوات<sup>(٩)</sup> التوصيل إلى أفهام المخاطبين، فكلّ عالم على حسب فهمه فيها وقوة نفوذه وبصيرته. فعقيدة التكليف هيئة الخطب، فُطر العالم

(١) في (م) البحر والبحر.

(٢) في (س) يقتضي.

(٣) في الفتوحات بدلًا من كلمة التشبيه وردت كلمة: "التّيد".

(٤) في الفتوحات زيادة بمقدار أربعة أسطر.

(٥) في الفتوحات زيادة بمقدار صفحة لم يوردها الكاتب، وأنتنا فقط تكملة الخُملة ليتم المعنى.

(٦) في (م) عليهم.

(٧) عبارة "ونفي التشبيه والتجسيم" ليست في الفتوحات.

(٨) عبارة "ونفي التعطيل والتشبيه" ليست في الفتوحات.

(٩) في (م) ذوات.

عليها، ولو بقيت المُشَبَّهَة مع ما فُطِرَت عليه ما شُبِّهَتْ<sup>(1)</sup> ولا كُفِرَتْ ولا جُتِمَتْ. وإن كان ما أرادوا<sup>(2)</sup> التجسيم، وإنما قصدوا إثبات الوجود، ولكن لقصور أفهامهم ما ثبت لهم إلا بهذا التخيل، فلهم النجاة.

(34) وإذا قد ثبت عند المُحَقِّقِينَ، مع تفاضل رتبهم / في درج التحقيق، فلنقل: إنَّ الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا يتقيد وجود الحق مع وجود العالم بقبلية ولا معية ولا بعدية زمانية. فإنَّ التقدُّم الزماني والمكاني في حق الله تعالى<sup>(3)</sup> تَرْمِي<sup>(4)</sup> به الحقائق في وجه القائل به على التحديد، اللهم إلا أن قال به من باب التوصل، كما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم، ونطق به الكتاب، إذ ليس كل واحد يقوى على كشف هذه الحقائق. فلم يبق لنا<sup>(5)</sup> إلا أن نقول: إنَّ الحقَّ تعالى موجود بذاته لذاته، مُطلق الوجود، غير مُقَيَّد بغيره ولا معلول لشيء ولا علَّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملئ القدوس الذي لم يزل. وإنَّ العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، مُقَيَّد الوجود بوجود الحق في ذاته. فلا يصحَّ وجود العالم البتة إلا بوجود الحق. وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق، وعن وجود مبدأ العالم، فقد وجد العالم في غير زمان. فلا نقول من جهة ما هو الأمر عليه: إنَّ الله موجود قبل العالم، إذ قد ثبت أنَّ القَبْلِيَّة من صيغ<sup>(6)</sup> الزمان، ولا زمان، ولا أنَّ العالم موجود بعد وجود الحق، إذ لا بغدية؛ ولا مع وجود الحق، فإنَّ الحق هو الذي أَرَجَدَهُ، وهو فاعله ومُخْتَرَعُهُ ولم يكن شيئاً، ولكن كما قلنا: الحقَّ موجود بذاته، والعالم موجود به.

فإن سأل ذو وهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟ قلنا: سؤال

(1) ما شُبِّهَتْ ' ليست في الفتحاح.

(2) في (س) أرادوا إلى.

(3) 'مع وجود العالم بقبلية ولا معية ولا بعدية زمانية، فإنَّ التقدُّم الزماني والمكاني في حق الله تعالى' هذه الجملة ليست في (س).

(4) في (س) ترمى.

(5) في (س) كلا.

(6) في (م) صنع.

"متى" زماني، والزمان من عالم النسب، وهو مخلوق لله تعالى، لأنَّ عالم الغيب<sup>(1)</sup> له خلق التقدير لا خلق الإيجاد. فهذا سؤال باطل، فانظر كيف تسأل. فإنَّك أن تحجبك أدوات التوصيل عن تحقيق هذه المعاني في نفسك وتحصيلها. فلم يبقَ إلَّا وجود صرف خالص لا عن عدم، وهو وجود الحق تعالى. ووجود عن عدم عين الموجود<sup>(2)</sup> نفسه، وهو وجود العالم، ولا يبيِّن بين الوجودين، ولا امتداد إلَّا التوهم المُقَدَّر الذي يُحيله العلم ولا يُبقي<sup>(3)</sup> منه شيئاً، ولكن وجود مُطلق مُعيَّن<sup>(4)</sup> ومُقَيَّد، وجود فاعل ووجود مُنفعِل، هكذا أعطت الحقائق والسلام<sup>(5)</sup>.

انتهى كلام الشيخ بلفظه، وينقله<sup>(6)</sup> عُلَم ما في الأصل [الجانب الغربي] من المُخالفة، فإنَّما أن يكون نسخته غلطاً أو أنَّه زاد ونقص / فرقع في الغلط، والله أعلم<sup>(7)</sup>.

قال [الكازروني]: وفي الباب الرابع والعشرين، والسادس والعشرين، والواحد والأربعين من الفتوحات المكية صرَّح بتصريحات بحدوث العالم ونفي قَدَمه<sup>(8)</sup>، لو أوردناها طالت الرسالة. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قال في الباب الرابع والعشرين:

«ولمَّا كان وجود العالم مُرتبطاً بوجود الحقِّ فعلاً، وصلاحيَّة لهذا كان اسم المالك<sup>(9)</sup> لله تعالى أزلاً، وإن كان عين العالم معدوماً في العين، أي:

- (1) في الفتوحات: عالم النسب.
- (2) في (س) الوجود.
- (3) في الفتوحات: لا يبقى.
- (4) كلمة (ممين) ليست في نص الفتوحات.
- (5) الفتوحات المكية، من آخر الصفحة 88 حتى لصفحة 90، مع ما ذكرنا من بعض الفقرات التي أهملها النص.
- (6) في (س) وينظمه.
- (7) في بقية النسخ: 'علم ما في الأصل من المُخالفة، فلعنه كان في نسخته غلط، والله أعلم'.
- (8) في (س) قلمها.
- (9) في الفتوحات المكية: الملك.

أزلاً<sup>(1)</sup>، لكن معقوليته موجودة مُرتبطة باسم المالك. فهو مملوك لله تعالى وجوداً وتقديراً، قوة وفعلًا، فإن فهمت<sup>(2)</sup>، وإلا فافهم<sup>(3)</sup> - انتهى.

قال في الباب السادس والعشرين:

«فإن الممكن مُرتبط بإيجاب الوجود في وجوده وعدمه، ارتباط افتقار إليه في وجوده، فإن أوجده لم يزل في إمكانه، وإن أعدمه<sup>(4)</sup> لم يزل عن إمكانه. فكما لم يدخل على الممكن في وجود عينه بعد أن كان معلوماً صفة تزيله عن إمكانه، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود في إيجاده<sup>(5)</sup> العالم وصف يزيه عن وجوب وجوده نفسه. فلا يُعقل [الحق]<sup>(6)</sup> إلا هكذا، ولا يُعقل الممكن إلا هكذا. فإن فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم، فقل بعد ذلك ما شئت<sup>(7)</sup> - انتهى.

قال في الباب الواحد والأربعين:

«ومن هذه المسألة تبين لك قدم الحق وحدوث الخلق، لكن على غير الوجه الذي يعقله أهل الكلام، وعلى غير الوجه الذي يعقله الحكماء باللقب<sup>(8)</sup> [لا بالحقيقة]<sup>(9)</sup> (يعني الفلاسفة)<sup>(10)</sup>، فإن الحكماء على الحقيقة هم أهل الله:

- (1) أي: أزلاً\* ليست في الفتوحات، وإنما هي توضيح من الكاتب.
- (2) في (س) فإن فهمت فهو.
- (3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 183.
- (4) في الفتوحات: عدمه. وفي (ت) إعدامه.
- (5) في (م) إيجاد.
- (6) من الفتوحات المكية.
- (7) الفتوحات المكية، ج 1، ص 189. وفي (س، ق) 146 حاشية مفادها: "يعول الفقير مُستمداً من أنفاس الشيخ: وكما لم يزل الحق موجوداً بالذات قبل وجود العالم وبعد، كذلك لم يزل العالم معلوماً بالذات قبل وجوده وبعد، لأنه بالغير. ومعنى قولنا: معلوماً بالذات، أن ذاته لا تقتضي وجوده كما في الواجب بالذات جلّ اسمه، لا أنها تقتضي علمه كالمُمتنع بالذات، وإلا ما قبل الوجود من غيره".
- (8) ورد في الهامش العلوي من (س، ق) 147 فوق كلمة "باللقب" حاشية مفادها: "الياء مُعلق بالحكماء".
- (9) من الفتوحات المكية.
- (10) "يعني الفلاسفة" ليست في الفتوحات المكية.

الرسول والأنبياء والأولياء، إلّا أنّ الحكماء باللفظ أقرب إلى العلم من غيرهم<sup>(1)</sup> - انتهى.

وقد ظهر أنّه لم يكن يحصل تطويل بنقل هذه المواضع الثلاثة، إلّا أن يُريد أنّ استيفاء كل ما في الفتوحات بطول، فله وجه حيثئذ. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولما تحقق أن الشيخ قدّس سرّه غير قائل بقدّم العالم، بل أنّه قائل بحدوثه، وأنّ هذه العبارة التي وقعت في الفصوص في فصل آدم قد شرحتها العبارة التي في فصل موسى عليه السلام كما مرّ سابقاً، علّم أنّ شراح الفصوص قد غلطوا في فهمها، ولم يفهموا مراد الشيخ، / فأوقعوا الشيخ في [الأسب] الألسنة، والله الأمر من قبل ومن بعد.

ومعنى كلام الشيخ: «إنّ الإنسان نشأ دائم أبدي» أنّه مُخلّد في الآخرة في الجنان، وهذا المعنى ظاهر. والقيصري لما كان قائلًا بقدّم الأرواح حمل في شرح الفصوص هذا الكلام على أنّ ما ثبت قدّمه كان أبديًا واستحال علمه، وإلّا لزم تخلف المعلول عن العلّة التامة. وإذ قد علمت أن مذهب الشيخ حدوث جميع أجزاء العالم ومنه الأرواح، ظهر أنّ أزلية الإنسان بالوجود العلمي كما مرّ، دون الخارجي، فلا يكون أبديته إلّا في دار الخلود لا في الدنيا. وهذا معنى كلامه.

[حدوث العالم عند ابن عربي - شرح الكوراني]

قلت [البرزنجي]: ولما كانت هذه المسألة من أمهات المسائل الدينية الاعتقادية، وقد نُسب فيها الشيخ قدّس سرّه إلى ما هو بريء منه، فلا بدّ من بيان المقام بيانًا شافيًا. فإنّ ههنا منّاخ ركاب الفضلاء ومحطّ رجال العلماء. وههنا تُسكب العبرات، وتتميّز العقول من الأوهام والخطرات:

إذا كَانَ دَمْعُ الْعَيْنِ يَجْرِي صَبَابَةً عَلَى غَيْرِ لَيْلَى فَهَوَ دَمْعٌ مُضَيِّعٌ



وأحسن ما كُشِفَتْ هذه الغياهب وأظهرت<sup>(1)</sup> الغرائب والعجائب بلسان شيخنا العلامة المفيد، الفهامة المجيد، أحجوبة الزمان، نادرة الدهر والأوان، برهان الدين إبراهيم<sup>(2)</sup> بن حسن بن شهاب الدين الكوراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني، أجل خلفاء المرحوم القطب شيخنا صفى الدين أحمد بن محمد المدني<sup>(3)</sup> رحمه الله تعالى<sup>(4)</sup>، فإنه حرّر المقام في كتابه المُستقى: الصلوك المختار في معرفة الصادر الأول وإحداث العالم بالاختيار، فلتنقل كلامه بلفظه:

قال أبقاه الله تعالى بعد أن<sup>(5)</sup> ساق جملة من نصوص الشيخ قدس سره ما نصه:

«وصل: قد تضمن ما نقلناه من نصوص الشيخ قدس سره التصريح بحدوث العالم في غير ما موضع، منها قوله: «إن الممكن يستحيل عليه الوجود أولاً فلم يبقَ إلا أن يكون أزلي العدم». ومنها قوله: «والعالم مُحدث، والله كان ولا شيء معه». وأنه أمر ثاب بالشرع والكشف: أما الشرع فأقرب ما يُستدل به هذا الحديث المذكور آنفاً، أعني: «(كان الله / ولا شيء معه)»، وهو رواية غير البخاري. وأما رواية البخاري في كتاب «بدء الخلق» من صحيحه فلفظ: «(كان الله ولم يكن شيء غيره)». ورواية الإسماعيلي في مسنده الصحيح الذي هو مُستخرجه على صحيح البخاري: «(كان الله قبل كل شيء)»، والمآل في الكل واحد. وأما الكشف فلما مرّ من قول الشيخ قدس سره: «ومن لم يكن له هذا الإدراك فقد حُرم العلم

[136]

(1) في (ها) زيادة «هذه الغرائب».

(2) ليست في (ها).

(3) توحد في (س) حاشية تُرجم للشيخ محمد المدني القشاشي مفادها: «قوله: صفى الدين، هو القشاشي صاحب منظومة التوحيد المُسمّاة: «قصد السبيل» التي شرحها الشيخ إبراهيم المذكور. والقشاشي تلميذ الشيخ أحمد الخامي الشاوي، قدس الله أرواحهم جميعاً، ونفعنا بهم، آمين. وهذا الخامي قدس سره هو صاحب الإقليد الفريد في تجريد التوحيد، وشرحه شيخنا النابلي».

(4) ليست في (س)، (م).

(5) حاشية في (س، ن 147) مفادها: «قف على أن معرفة الصادر الأول تأليفاً». وأيضاً: «قف على أن كان الله ولا شيء معه...».

والمعرفة التي أعطاها الكشف والشهود<sup>(1)</sup>. ومعنى كون العالم مُحدثًا أنه كان بعد أن لم يكن، بَعْدِيَّة زمنية متوهمة، أي: بَعْدِيَّة لا يُجامع البعد معها القَبْل، بل يتأخر عنه لا في زمان مُحَقَّق كآخر اليوم عن أمس.

فإن قلت: الزمان من الأشياء المُمكنة، فإن كان عدمه مُتَقَدِّمًا على وجوده تَقَدِّمًا زمنيًا لزم أن يكون موجودًا حال عدمه، وهو محال.

قلتُ [الكوراني]: لا يلزم من ذلك إذا كان عدم الزمان المُحَقَّق، الذي هو مقدار حركة الفلك، مُتَقَدِّمًا على وجوده في زمان مُحَقَّق، وأما إذا كان في زمان موهوم فلا. والزمان هُنا وهمي، أي: كما مرَّ تحقيقه عن الشيخ قُدَّس سرِّه، والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري: ((كان الله ولم يكن شيء غيره))، فإن الزمان المدلول عليه بـ 'كان' هُنا توهمي، وإلا لكان آخر الحديث مُناقضًا لأوله، لأنَّ 'الزمان' المُحَقَّق شيء مع أنه "مقدار الحركة" المُستلزم للمُتحرك الذي هو الفلك، المُستلزم للعقل الأول الذي هو علته عندهم، وهذه كلها أشياء مُغايبة لله تعالى. وقد دلَّ الحديث على نفي الغير أزلًا مُطلقًا، فلو كان الزمان غير وهمي لزم أن لا يصح نفي الغير مُطلقًا أزلًا لوجود هذه الأشياء المُغَيِّبة، لكن اللازم باطل بنص من لا «يَنطِقُ عَنِ الْوَحْيِ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» [النجم: 3-4]، والوحي محال عليه التساقض والخطأ، فالملروم مثله. فالزمان المدلول عليه بـ 'كان' توهمي، لا يُنافي نفي الغير مُطلقًا أزلًا<sup>(2)</sup>.

أقول [البَرَزَنجِي]: قال الشيخ [ابن عربي] في جواب السؤال الثالث والعشرين من سؤالات الحكيم الترمذي:

«اعلم أنَّ لفظة 'كان' تُعطي التقييد الزماني، وليس المُراد به [ذلك التقييد]، وإنما المُراد الكون الذي هو الوجود. فتحقيق 'كان'<sup>(3)</sup> أنه حرف وجودي لا فعل

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص255.

(2) إبراهيم بن حسن الكوراني، المسلك المختار في معرفة المصادر الأول وإحداث العالم بالاختيار، مخطوط رشيد أفندي 996 1996 Reshid efendi، ق 48-48أب.

(3) 'كان' ليست في (ت).

(معد) يطلب الزمان، ومعه «... وَكَانَ اللَّهُ عَوْرًا رَجِيمًا» [الباء: 96]، وغير ذلك / مما اقترنت به لفظ 'كان'. ولهذا سماها بعض النحاة<sup>(1)</sup> هي وأخواتها حروفًا<sup>(2)</sup> تعمل عمل الأفعال، وهي عند سيويه "حرف وجودي". وهذا هو الذي تعقله العرب. فمعنى ذلك: الله موجود ولا شيء معه، أي: ما ثم من وجوده لذاته غير الحق تعالى. والممكن واجب الوجود به تعالى<sup>(3)</sup>.

لكن قال في الباب التاسع والخمسين<sup>(4)</sup>:

«إن نسبة الأزل إلى الله، نسبة الزمان إلينا. ونسبة الأزل وصف<sup>(5)</sup> سلبى لا عيسى له، فلا يكون عن هذه الحقيقة وجود. فيكون الزمان للممكن نسبة متوقمة الوجود، لا موجودة. لأن كل شيء يفرضه يصح عنه السؤال بمعنى، و"متى" سؤال عن زمان، فلا بد أن يكون [أمرًا] متوقمًا لا موجودًا، ولهذا أطلقه الحق على نفسه في قوله: «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» [الأحزاب: 40]، [الفتح: 26]، و«لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ» [الروم: 4]. وفي السنة تقرير قول السائل: "أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟" فعرفنا أن هذه الصيغة ما تحتها أمر وجودي<sup>(6)</sup>.

انتهى كلام الشيخ قدس سره. وقد يفهم<sup>(7)</sup> منه أن 'كان' تدل على الزمان المتوقم، ولعله على قول من يجعله فعلًا لا حرفًا<sup>(8)</sup>.

(1) 'بعض النحاة' ليست في (ت).

(2) في (س) حروف. حاشية في (ت) مفادها: 'بلغ مقابلة'. وفي العديد من الأوراق اقتطع جزء من كلمة 'بلغ' خلال التصوير. وعلى الرغم من ورود كلمة 'بلغ' أكثر من عشرين مرة على مختلف أوراق المخطوط، هناك مواضع أخرى اقتطعت خلال التصوير غالبًا. وكذلك العديد من اللغات تؤنق النسخة المخطوطة (ت) المعتمدة في تحقيقنا هذا والتي تنازع بأنها قولت على الأصل على يد المؤلف.

(3) الفتوحات المكية، ج 2، ص 56. مع بعض الاختصار.

(4) في (ها) كتبت: الباب 59.

(5) ليست في (ها). وفي الفتوحات: نعمت.

(6) الفتوحات المكية، ج 1، ص 291.

(7) في (م) تفهم.

(8) في (ت) وردت عبارة 'انتهى كلام الشيخ'، هنا. وفي (ها) ترد بعد 'أمر وجودي'. انتهى كلام الشيخ قدس سره. وهذا ما أثبتناه لتوافقه مع الفتوحات.

ولنرجع إلى كلام شيخنا [الكوراني]، قال سلمه الله تعالى:

"وإذا صح نفي الغير مُطلقاً أزلاً، كان الرمان المُحقق حادثاً بالمعنى المذكور أنَّ عدمه مُتقدّم على وجوده لا في زمان مُحقق، نطقاً يستحيل معه اجتماع المُتقدّم والمُتأخر بلا لزوم محذور. ويلزم من حدوثه بهذا المعنى حدوث الحركة والمُتحرك، و"العقل الأول" أيضاً بهذا المعنى، لأن الكُل أغيار. قال: ولا يلزم من القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً -بالمعنى المذكور- تعطيل الجود<sup>(1)</sup> الإلهي كما يزعمه القائلون بقدّم العالم، لأن الجود<sup>(2)</sup>، عَرَفُوهُ بآته: "إفادة ما ينبغي لمن ينبغي، لا لعرض ولا لغرض".

وقد تبين أنَّ العالم مُحدث بالنصّ الصحيح والكشف الصريح المؤيد بالشرع المعصوم عن الخطأ. وهو عين الدليل على أنَّ إفادة الوجود للعالم فيما لا يزال، هو الجود، الذي هو: إفادة ما ينبغي لمن ينبغي لموافقة<sup>(3)</sup> الحكمة، من حيث إنَّ الإفاضة بحسب الاستعداد لا<sup>(4)</sup> الإيجاد في الأزل. لأنَّ العالم لو كان مُستعداً في الأزل لإفاضة الجود لأفاده الحق الوجود بوجوده، لأنَّه تعالى جواد بالاتفاق. لكنَّه لم يوجد في الأزل شرعاً وكشفاً. فلم يكن مُستعداً / للوجود في الأزل، وكلَّما كان كذلك لا يصح أن يكون الإيجاد في الأزل جوداً، لأنَّ إفاضة الجود على غير المُستعد لا يوافق<sup>(5)</sup> الحكمة. فلا يصدق عليه أنَّه إفاضة ما ينبغي لمن ينبغي، بل الجود هو الإيجاد فيما لا يزال، لأنَّه الموافق لحكمة الحكيم ذي الجلال. فانقلب التعطيل عليهم، وبالله التوفيق الكبير المُتعال<sup>(6)</sup>.

[137]

(1) في (م) الوجود.

(2) في (م) الوجود.

(3) في (م)، (هـ) لموافقه.

(4) في (م) إلى.

(5) في (م) توافق.

(6) الكوراني، الملك المختار، ق 48-49.

ثم ذكر كلام الفلاسفة وقولهم بقدّم العالم الزماني وحدوثه الذاتي، ثم رده وأطال في الرد عليهم بما لا مزيد عليه، فليراجعه من علت همته [في رسالة المسلك المختار للكوراني].

ثم قال [الكوراني]:

'توجيه: إن أراد الحكماء بالمعية التي لا تنافي البُعدية الذاتية - عندهم المعية بمعنى التبعية -، أي: إن وجود المعلول الأول تابع لوجود العلة حاصل بعده بلا بون وامتداد زماني بينهما<sup>(1)</sup>، كما قال أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ آتِئْرٍ مُّرْئٍ﴾ [الشرح: 6] إن معنى اصطحاب العسر واليسر، أن العسر مردوف باليسر لا محالة متبوع له - انتهى. بقرينة أن ابن سينا قال في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء ما لفظه: "ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم وجوده وتبع لوجوده"<sup>(2)</sup> - انتهى.

كانت البعدية الذاتية عندهم كالبعدية الزمانية عند المتكلمين، أي فإنهم قالوا: العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من الجواهر والأعراض - حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، بعُدية حقيقية، وهي التي لا يُجامع القبل فيها البعد، وهذا هو المراد بالحدوث الزماني، ولهذا يقولون: 'العالم حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، بعُدية زمانية بالمعنى المذكور. وذلك لأن المعلول الأول إذا كانت معيته للأول تعالى بمعنى التبعية كان وجوده بعد وجود الواجب تعالى بعُدية لا يُجامع فيها القبل البعد، والبعدية بهذا المعنى بعُدية زمانية في الحقيقة عند الحكماء، لكن الزمان هنا وهمي محض، وليس 'بالزمان' الذي هو مقدار حركة الفلك. فإن 'الزمان' الذي هو مقدار الحركة له راسم موجود في الخارج عندهم، وهو الآن السبيل المُطلق على الحركة التوسعية، الراسم بالخيال امتدادًا باستقراره وعدم استمراره. وابن سينا لم يذكر في مُقابلة البعدية الذاتية إلا البعدية الزمانية

(1) ليست في (ت).

(2) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواني وسعيد زايد، لقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960، ج 1، ص 403. وفي (س) لزوم وجوده.

[37ب]

التي يكون / فيها وجود المعلول مسبقاً بوجود زمان هو مقدار حركة الفلك، لا مُطلق الزمان الشامل لمقدار الحركة وللوهم المحض. ومعلوم أنه لا يلزم من كون المعلول الأول فوق الزمان بمعنى مقدار الحركة أن لا يكون بعد الواجب بعدية زمانية بالزمان الوهمي، يوضحه أن "العقل الثاني" والفلك الأول معلولان للعقل الأول، فهما موجودان بإيجاده، ولا إيجاد إلا بعد الوجود. فليسا مع العقل الأول ومُقارنين له في الوجود، وإلا لكانا<sup>(1)</sup> صادرين معه من الواجب تعالى بلا واسطة، أو موجودين بإيجاده [أي: العقل الأول] قبل وجوده، وكلّ منهما محال عندهم، فهما معه بمعنى التبعية لما مرّ أنّهما معلولان له. فلا بدّ أن يكونا متأخرين عنه بالبعدية الذاتية بالمعنى المُراد للمتكلّمين، أعني التي لا يُجامع فيها القَبْلُ البَعْدَ، وهي بهذا المعنى هي البعدية الزمانية عند المتكلّمين.

وحيث لا زمان حقيقياً<sup>(2)</sup> قبل الفلك الأول والعقلين، فهو زمان وهمي محض، وهو الذي يقول به المتكلّمون، فيصير النزاع لفظياً. فالمعلول الأول حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن، تغذية حقيقية لا يجامع فيها القَبْلُ البَعْدَ، سواء سميها بعدية ذاتية أو زمانية، مُراداً بالزمان فيها الزمان الموهوم، وإن كان قبل الزمان بمعنى مقدار حركة الفلك، وبالله التوفيق الحي القيوم<sup>(3)</sup>. - انتهى<sup>(4)</sup>.

### [الله تعالى فاعل بالاختيار]

ولما كان قول الشيخ<sup>(5)</sup> قُدّس سرّه في اعتقاد أهل الاختصاص: «مسألة: أقول بالحُكم الإرادي لكُنّي لا أقول بالاختيار<sup>(6)</sup>»، فإنّ الخطاب بالاختيار الوارد

(1) في (س) لكان.

(2) في (م) حقيقة.

(3) الكوراني، المملك المختار، ق 154-54ب.

(4) ليت في (س).

(5) في هامش (س) زيادة فوق كلمة: "الشيخ" مفادها: "... في أول الفتوحات".

(6) في (هـ) الاختياري.

إنما ورد من حيث النظر إلى الممكن مُعَرَّيٍّ من علته وسببه<sup>(1)</sup>. - انتهى، موهماً للقول بالوجوب<sup>(2)</sup> الذاتي، وصار سبباً للطلعن فيه، ولم يذكره الأصل ولم يتعرض لجوابه؛ ناسب أن نذكر الجواب عن ذلك.

فنقول [البرزنجي] قال شيخنا المذكور [الكوراني] في كتابه المزبور بعدما نقل جملة من تصريحات الشيخ بأن الله فاعل بالاختيار (ما نصه<sup>(3)</sup>):

«وصل، قد تضمن ما نقلناه عن الشيخ قُدس سرّه أنّه قائل بأن الله تعالى فاعل بالاختيار»<sup>(4)</sup> لا علة موجبة بالذات للمعلول. فإن قلت: فما وجه قوله في المُقَدِّمة: «سألة: أقول بالحكم الإرادي ولا أقول بالاختيار / إلخ...؟» قلت [الكوراني]: وجهه أنّ الاختيار في اللغة هو الانتقاء والاصطفاء للشيء على غيره، وبهذا المعنى أطلق في القرآن، في نحو قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَفَرْنَا عَنْهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الظَّالِمِينَ﴾ [الدخان: 32] ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: 68]. ومقتضى الاختيار بهذا المعنى: ترجيح ذلك المُخْتَار وتقديمه على غيره، والترجيح فرع الاحتمال. ولا شك أنّ الممكن من حيث هو مُعَرَّيٌّ عن علته وسببه، أي: بالنظر إلى إمكانه الذاتي مُجَرَّتاً عن علته وسببه المرجح لوجوده على عدمه، قابل للطرفين من الوجود والعدم. وكلّ ما كان كذلك صحّ الترجيح، فصحّ الاختيار بهذا المعنى. وأما بالنظر إليه غير مُعَرَّيٍّ عن علته وسببه، بل مأخوذاً معها، أي: بالنظر إليه من حيث سق العلم بالوقوع أو اللاوقوع، فهو إمّا واجب الوقوع أو مُمتنع الوقوع، ولا احتمال بعد الوجوب أو الامتناع، فلا ترجيح للمُحتمل. فلا اختيار بمعنى الترجيح لأحد المُحتملين، مع بقاء الترجيح بالنظر إلى الإمكان الذاتي فإنّه لا يُقارقه.

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 41.

(2) في (س) بالوجوب وبالإيجاب كتبنا بشكل متداخل، وكأنه كتب إحداهما وصححها للأخرى، وفي الهامش كتب: بالإيجاب (ن) أي نسخة أخرى (س)، ق 149.

(3) من هنا حتى نهاية جواب الاعتراض الثاني، وهو حوالي عشر صفحات، مقبس من الملك المختار للكوراني، ق 157-162.

(4) ما بين قوسين ليس في (س).

قال الشيخ [ابن عربي] قُدس سرّه في الباب الثامن والسبعين ومئة. «حلاف المعلوم وقوعه محال، والأمر وإن كان مُمكنًا بالنظر إليه، فليس بمُمكن بالنظر إلى علم الله فيه، لوقوع أحد الإمكانين، وأحدية المشيئة فيه، ما تعلقت المشيئة الإلهية بكونه فلا بدّ من كونه. وما لا بدّ من وقوعه لا يتصف بالإمكان بالنظر إلى هذه الحقيقة<sup>(1)</sup>»<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وقال في الباب السابع والأربعين وثلاثئة: إن الأشياء لما كان<sup>(3)</sup> «الإمكان لا يُفارقها طرفة عين، ولا يصح خروجها منه، لم يزل المرجح معها، لأنه لا بدّ أن يتصف بأحد المُمكنين من وجود وعدم»<sup>(4)</sup>. انتهى. يوضحه قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ • وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [إبراهيم: 19-20]، أي: بمُمتنع، ولا ينتفي الامتناع إلا عند إمكان الانهاب والابتيان بخلق جديد، لكنهما لم يقعا، بل الواقع ترجيح للوجود إلى الأجل المُسمى مع النص على أنّ الإمكان ما فارقه. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: 133]، فإنّ المقدورية فرع الإمكان، مع أنّ الواقع ترجيح الإبقاء.

[38ب]

وقال / الشيخ قُدس سرّه في الحضرة الربانية من الباب الثامن والخمسين وخمسة: «وأما النظر في مصالح المُمكنات الذي لهذه الحضرة، فاعلم أنّ المُمكنات إذا نظر لها<sup>(5)</sup> من حيث ذاتها لم يتعين لقبولها من الأُطراف طرف<sup>(6)</sup> يكون به أولى، فيكون الرب ينظر [بالأولوية في وجودها وعدمها، وتقدمها في الوجود وتأخرها، ومكانها ومكانتها، وتُناسب بينها وبين أزمته وأمكتتها وأحوالها، فيعمد<sup>(7)</sup> إلى الأصلح في حقها، يبرز ذلك المُمكن فيه لأنه لا يبرزه إلا ليسبحه ويعمره بالمعرفة التي تليق به ممّا في

(1) في (س) الحبيثة. وفي (ت) أضاف النسخ في الحاشية كلمة "الحبيثة"، ووضح فوقها رمز (ظ).

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 334.

(3) «إنّ الأشياء لما كان» ليست في الفتوحات، وإنّما وضعها المؤلف ترضيخًا للسياق.

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 193.

(5) في الفتوحات المكية: "نظرتها" بدلًا من "نظر لها".

(6) في (س) أي طرف.

(7) الزيادة من الفتوحات المكية.



وسعه أن يقبلها ليس غير ذلك. فلماذا ترى بعض المُمكنات تتقدّم على بعض وتأتخر، وتعلو وتسفل، وتتلوّن في أحوال ومراتب مُختلفة: من ولاية وعزل وصناعة وتجارة وحركة وسكون واجتماع وافتراق وما<sup>(1)</sup> أشبه ذلك، وهو تقليب مُمكنات في مُمكنات في غير ذلك ما يتقلب<sup>(2)</sup> - انتهى.

وقال في الباب الرابع والستين وثلاثمئة: «ومن تمام المعرفة بالله ما أخبرنا به على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من تحوله تعالى في الصور في مواطن التجلّي. أي: الوارد في الصحيحين وغيرهما، منها رواية مسلم بلفظ: ((ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي راوه<sup>(3)</sup> فيها أول مرة))، قال<sup>(4)</sup>: وذلك أصل تقلبنا في الأحوال، ظاهرًا وباطنًا<sup>(5)</sup>، وكل ذلك فيه تعالى (أي: في النّفس الرحماني الظاهر بصورة العماء كما تبين قبل)<sup>(6)</sup>. وكذلك تعالى هو<sup>(7)</sup> في شؤون العالم بحسب ما يقتضيه الترتيب الجُسمي، فشان غد لا يُمكن أن يكون إلّا في غد، وشان اليوم لا يُمكن أن يكون<sup>(8)</sup> إلّا في اليوم، وشان أمس لا يُمكن أن يكون إلّا في أمس. هذا كله بالنظر إليه تعالى. (أي: من حيث سبق علمه بأحد الوجهين)<sup>(9)</sup>.

وأما بالنظر إلى الشأن (أي: من حيث النظر إليه مُعَرّئ عن علته وسببه)<sup>(10)</sup>، فيُمكن أن يكون في غير الوقت الذي يكون<sup>(11)</sup> فيه لو شاء الحق [تعالى]، (أي: لجواز المشيئة بالنظر إلى الإمكان الذاتي)<sup>(12)</sup>، وما

- (1) ليست في (م).
- (2) الفتوحات المكية، ج 4، ص 199. في (س) ما يتقلب.
- (3) في (س) رواه.
- (4) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
- (5) في الفتوحات المكية: باطنًا وظاهرًا.
- (6) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
- (7) في الفتوحات: هو تعالى.
- (8) أن يكون ليست في (س).
- (9) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
- (10) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.
- (11) في الفتوحات: تكون.
- (12) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

في مشيئته تعالى تخيير<sup>(1)</sup> (أي: ترجيح لأحد المُحتملين بعد سبق العلم بأحدهما)<sup>(2)</sup>، تعالى الله عن ذلك، بل ليس لمشيئته إلّا تعلق واحد ليس غيره<sup>(3)</sup>، لأنها لا تتعلق إلّا على وفق العلم الأَرَلِي، وقد تبين في العلم أحد الطرفين، فلا تعلق لها إلّا به. فتعلقها / واحد ليس غيره<sup>(4)</sup>. [139]

ثم قال: «إنّ الله تعالى له الأسماء الحسنى وهي تطلب العالم، والحاصل لا ينبغي التعطيل. فلا بدّ من العالم، لأن الحقائق الإلهية تطلبه، وقد يتناك أن معقولة كونه ذاتًا ما هي معقولة كونها إلهاً، فهو من حيث هو، غني عن العالمين؛ ومن حيث الأسماء الحسنى التي تطلب العالم لإمكانه، لظهور آثارها فيه، يطلب وجود العالم. فلو كان العالم موجودًا ما طلست وجوده (...). فيسأله العالم لإمكانه، وتساءله<sup>(5)</sup> الأسماء الحسنى لظهور آثارها، وما يُسأل إلّا فيما ليس له وجود»<sup>(6)</sup>، إلى أن قال: «فالأسماء الإلهية لها التصريف، فيها<sup>(7)</sup> يتصرّف، ولها يتصرّف. وهو غني عن العالمين في حال تصرّفه، لا بدّ فيه. فانظر ما أعجب الأمر في نفسه»<sup>(8)</sup>. - انتهى.

فلإن قلت: ما معنى قوله قدّس سرّه: «ليس لمشيئته تعالى إلّا تعلق

(1) في الفتوحات المكية: جبر ولا تخيير.

(2) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

(3) في الفتوحات المكية: لا غير، بدلًا من ليس غيره.

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 315.

(5) في (س، ق 151) ورد في أعلى الورقة: «بلغ». وتحت ذلك على مُستوى السطر الأول حاشية بخط مُختلف عن خط الأصل جاء فيها: «مُحصّله أنّ الذات المُقلّعة تتصرّف بالأسماء في المُمكنات، والفائدة عائدة إليهما، إلى الأولى ظهورًا وإلى الثانية وجودًا، وأمّا الذات المُقدّسة، فهو الظاهر بذاته، وهو الموجود بذاته، وهو الغني عن العالمين».

(6) النص في الفتوحات: «إنّ الله الخالق يطلب المخلوق، والمخلوق يطلب الخالق، وصفة الطالب معروفة والحاصل لا يُنفى، فلا بدّ من العالم، لأنّ الحقائق الإلهية تطلبه. وقد يتناك أنّ معقولة كونه ذاتًا، ما هي معقولة كونه إلهاً، فنشأت المرتبة وليس في لوجود العيني سوى العين، فهو من حيث هو غني عن العالمين» ج 3، ص 316.

(7) في (م) فيها.

(8) الفتوحات المكية، ج 3، ص 317. والنص هو: «فالأسماء الإلهية أَر المرتبة التي هي مرتبة المُستقى إنّها التصريف والحكم فيمن نعت بها، فيها يتصرّف ولها يتصرّف، وهو غني عن العالمين في حال تصرّفه، لا بدّ منه، فانظر ما أعجب الأمر في نفسه»

واحد"، مع تصريحه بانتقال حكم الإرادة من شيء إلى شيء، حيث قال في حضرة الأمان من الباب الثامن والخمسين وخمسة: «ما من وقت يمر عليك هنا لا يظهر فيه مُمكن مُعَيَّن يظهر في الوقت الثاني إلا ويقاؤه في شئبة<sup>(1)</sup> نبوته مُرَّحَج في الوقت الذي لم تقم به شئبة<sup>(2)</sup> وجوده، إذ لو لم يكن مُرَّحَجًا لوجد في الوقت الذي قلنا إنه مرَّ عليه، فلم يوجد فيه. فصار بقاء كل مُمكن مُرَّحَجًا في حال علمه، وإن كان المدم له أزلًا، كما أنَّ قوله لشئبة<sup>(3)</sup> وجوده مُرَّجَح. وهذا من أعجب دقائق المسائل إن فكرت فيه. فتوقف<sup>(4)</sup> حكم الإرادة على حكم العلم، ولهذا قال: "إذا أردناه" مجاء بظرف الرمان المُستقبل في تعليق الإرادة والإرادة واحدة العين، فانتقل حكمها من ترجيح بقاء المُمكن في شئبة نبوته إلى حكمها بترجيح ظهوره في شئبة وجوده. فهذه حركة إلهية قدسية مُنَزَّهة أعطتها حقيقة الإمكان التي هي حقيقة المُمكن<sup>(5)</sup>». - انتهى.

قلت [الكوراني]: معناه وحدة تعليفها بالشيء ما دام العلم يقتضي تعلّقها به، فإذا اقتضى العلم انتقال حكمها من ترجيح شيء إلى ترجيح شيء آخر، انتقل إليه مع وحدة تعلّقها في المُنتقل إليه أيضًا. والحاصل أنَّ الانتقال على وفق العلم اختيار / وجازم لا تردّد فيه، وهو المعنى بـ "وحدة التعلّق". وتعدد أفراد التعلّقات بحسب الانتقالات المُترتبة على العلم لا يُنافي الوحدة بهذا المعنى. وبالله التوفيق في كلّ سير ومعنى<sup>(6)</sup>.

وإذا سمعت ما نقلناه من كلامه طهر لك أنَّ إثبات الاختيار بالنظر إلى الإمكان الذاتي الذي لا يُفارق المُمكن، وأنّ نفيه بالنظر إليه من حيث سبق العلم الأولي بأمر مُعَيَّن من الأمرين. والكلّ صحيح، فارتفع بين كلاميه التافي، وبالله التوفيق الكافي التافي.

[199]

(1) في (س) مشبة.

(2) في (هـ) مشبة.

(3) في (س) شئبة.

(4) في (س) توقف.

(5) الفتوحات المكية، ج 3، ص 280-281.

(6) في (س) معني.

وصل: قال العارف بالله المُحقق نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الدشتي ثم الجامي قُدس سرّه في الدرة الفاخرة:

"فعب الجليون كلهم إلى أن الله تعالى قادر، أي: يصح منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه. وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إيجادهم للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلقه عنه. فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأنبتوا له "الإيجاب" زعمًا منهم أنه الكمال التام. وأما كونه تعالى قادرًا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو مُتفق عليه بين الفريقين. إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل، الذي هو الفيض والوجود، لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية، فيستحيل الانفكاك بينهما<sup>(1)</sup>. فمُقَدَّم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدم الثانية مُمتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقّ الباري سبحانه.

وأما الصوفية قُدس الله أسرارهم فيثبتون له تعالى قدرة زائدة<sup>(2)</sup> على الذات [تَعْقُلًا]، والعلم بالنظام الأكمل، واختيارًا في إيجاد العالم، لكن لا على النحو المذكور من اختيار الخلق، الذي هو ترّد واقع بين أمرين كلّ منهما مُمكن الوقوع عنده، فيترجع عنده أحدهما بمزيد فائقة أو مصلحة يتوخّاها. فمثل هذا يُستكر في حقّه سبحانه لأنه أحدي الذات، وأحدي الصفات، وأمره واحد، وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد. فلا يصحّ لديه ترّد ولا إمكان حكمين مُختلفين، بل لا يُمكن غير ما هو / المعلوم المراد في نفسه.

[140]

فالاختيار الإلهي إنما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس. وأما معلوماته، سواء قُدر وجودها أو لم يقُدر، مرتسمة في عرصة علمه<sup>(3)</sup> أزلاً وأبدًا، ومرتبة<sup>(4)</sup> ترتيبًا لا أكمل منه في "نفس الأمر"<sup>(5)</sup>، وإن خفي ذلك

(1) عنها، في الدرة الفاخرة، ص 31.

(2) في (ت)، (س) إرادة ذاتية. وفي مخطوط الكوراني (ق 160): إرادة زائدة على الذات.

(3) في (س) الإمكان. وفي هامش (ت) كُتب ظ: الإمكان. و(ظ) تُشير إلى نسخة مخطوطة ثانية يُقارن بها النسخ. وما أثبتناه هو من بقية النسخ، وهو موافق للنسخ المطبوع من الدرة الفاخرة.

(4) في (س) مرتبة.

(5) عبارة: "نفس الأمر" تكرر عند ابن عربي في الفتوحات المكية أكثر من 400 مرة، =

على الأكثر، فالأولوية<sup>(1)</sup> بين أمرين يتوهم وجود كل منهما إنما هو بالنسبة إلى المتوهم المتردد. أما في نفس الأمر فالواقع واجب وما عداه سُحِيل الوجود.

فإن قلت: قد استدلل الفرغاني رحمه الله تعالى في شرحه للمقصيدة الثانية بقوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ أَنَّكَ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الْيَدَ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ مَآكِنًا» [الفرقان: 45] ولم يمتد، على أن الحق سبحانه لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، وكان له أن لا يشاء فلا يظهر.

قلت [الحامي]: قولهم: إن لم يشأ لم يقع، صحيح، وقد وقع في الحديث ((ما لم يشأ لم يكن)). ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق المُقَدَّم أو إمكانه، فلا يُنافي قاعدة الإيجاد<sup>(2)</sup>، فضلاً عن الاختيار.

ولم تكن نفي المصطلح الفلسفي الذي اتخذته فيما بعد. فقد انتشرت نقاشات تتعلق بالوجود الذهني وبمصطلح "نفس الأمر" في القرون 8، 9، 10 هجرية وكتبت العديد من الرسائل حول هذا الموضوع. مثلاً كتب نصير الدين الطوسي رسالة تتعلق بهذه المسألة، وعلى هذه الرسالة خمسة شروح على الأقل. ونجد للفرغاني عملاً بعنوان رسالة في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج. واستخدم المصطلح بمعان مختلفة بحسب السياق وبحسب المؤلف، مما يجعل من الصعب تحليله بشكل دقيق، فاستخدمه البعض بمعنى جامع للوجود الذهني والوجود الخارجي، وآخرون استخدموه بمعنى علم الله، أو العلم الإلهي، أو العقل الأول، أو العقل الفعال. ويبدو أن هذا المصطلح برز مع المنحى الفلسفي لعلم الكلام ليأخذ الدور الذي لعه "العقل الفعال" في فلسفة ابن سينا. يقول الحلي في كشف المراد، وهو شرح تجريد الاعتقاد للطوسي: "وسألت [أي: للطوسي] عن معنى قولهم: إن الصادق في الأحكام للذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر؛ والمعقول في نفس الأمر إما ثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كل منهما ههنا. فقال المراد بنفس الأمر هو "العقل الفعال"، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المُنتقشة في العقل المقال فهو صادق، وإلا فهو كاذب". ذكر الدكتور إحسان فضلي أوغلو في البحث التالي أنه يعمل على تحقيق ودراية الرسائل المتعلقة بهذا المصطلح.

Ihsan Fazlıoğlu, "Between Reality and Mentality-Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered," *Nazarıyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 1/1 (November 2014): 1-39

(1) في (ت) كُتِبَ الأولوية، وفي الهامش كُتِبَ: لعلة الأولوية، وهو ما أثبتناه من نص الحامي وفيه النسخ.

(2) في (ها) الإيجاب.

الجازم المذكور. فقولهم في الإيجاد الكلي للعالم: كان له أن لا يشاء فلا يظهر، إنما لنفي الجبر المُتَوَقَّع للعقول الضعيفة، وإنما لأنه سبحانه باعتبار ذاته الأحدية غني عن العالمين. فالصوفية مُتَفَقُونَ مع الحكماء في امتناع صدق مُقَدِّم الشرطية الثانية، مُخَالَفُونَ لهم في إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل، لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات<sup>(1)</sup>. - انتهى.

أقول [الكوراني] وبالله التوفيق:

أما ما عزاه [الجامي] إلى الصوفية من أنهم يُخَالَفُونَ الحكماء في إثبات إرادة زائدة على الذات والعلم بالنظام الأكمل، واختياره في إيجاد العالم فصحيح. وأما ما عزاه<sup>(2)</sup> إليهم من أنهم يوافقون الحكماء في امتناع صدق مُقَدِّم الشرطية الثانية الذي هو عدم المثبته للإيجاد أزلاً فهو لكونه مُخَالَفًا لنصوصهم غير صحيح. وكأنه [أي الجامي] قُدِّس سرّه لم يستوعب الفتوحات مُطالعة أو لم يستحضر محلّ الشاهد منه، وإلا لم يكن يعزو إلى الشيخ وأصحابه ما عزاه إليه بعد رؤيته تصريحه في غير ما موضع بحدوث العالم.

فإن قلت: قد يكون فهم هذا من كلام القونوي في النفعات الذي نقله عنه مُلَخَّصًا، المذكور بعد قوله: / "وأما الصوفية" إلى قوله: "فإن قلت"، إلخ... قلت [الكوراني]: لا دلالة في هذا الكلام على ما عزاه إليهم، إذ ليس فيه إلا نفي التردّد ومكان حُكْمَيْن مُخْتَلَفَيْن بالنظر إلى ما سبق به العلم الأزلي حيث قال: بل لا يُمكن غير ما هو المعلوم<sup>(3)</sup> المراد في نفسه، فهو صحيح موافق لقول شيخه في الفتوحات وغيره، حيث قل في باب الحج: «ما يكون منه تعالى إلا ما سبق به العلم»<sup>(4)</sup>.

(1) عبد الرحمن الجامي، البقرة الفاخرة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السابح وأحمد عده

عوض، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2002، ص 31.

(2) حاشية على الهامش الأيمن من (س، ق 53) بخط مخالف للأصل: 'قوله: ما عزاه، وهو قدم الأرواح'.

(3) في (هـ) المعلوم.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 591.

وقال في الباب الرابع والتسعين وثلاثمئة: «خلاف المعلوم محال الوقوع»<sup>(1)</sup>. ومَرَّ قوله في الباب الثامن والسبعين ومئة: «خلاف المعلوم وقوه محال» إلخ...<sup>(2)</sup>.

وقال في الباب الرابع والستين وثلاثمئة: «وما في»<sup>(3)</sup> مشيته تخيير، تعالى الله عن ذلك، بل ليس لمشيته إلا تعلّق واحد ليس غيره» كما مرّ عنه. ومع هذا قد قال قُتَيْلَه: «هنا كله بالنظر إليه تعالى، وأما بالنظر إلى الشأن فيمكن أن يكون في غير الوقت الذي يكون فيه»<sup>(4)</sup>.

وقال في الباب السادس والخمسين وثلاثمئة: «وكان الحقّ تعالى موصوفاً في»<sup>(5)</sup> الأزل بأنه عالم قادر [أي]: مُتَمَكِّن من إيجاد المُمكن، لكن له أن يظهر في صورة إيجاده وأن لا يظهر»<sup>(6)</sup>.

وقال في الباب<sup>(7)</sup> الثامن والخمسين وخمسة:

«له حكم الإرادة في وجودي هو المختار يفعل ما يشاء»<sup>(8)</sup> وقال أيضًا في الباب المذكور: «إنّ المُمكنات إذا نُظِرَ لها من حيث ذاتها لم يتعيّن لقبولها طرف من الأطراف فيكون به أولى، فيكون الرب ينظر إلى الأصلح في حقّها فيبرز ذلك المُمكن فيه»<sup>(9)</sup>. وقال في هذا الباب أيضًا: «صار بقاء كل مُمكن مرجّحاً في حال عدمه، وإن كان العدم له أزلاً، كما أنّ قوله لشيئية وجوده مُرَجَّح (...) ولهذا قال: 'إذا أردناه'، فجاء بظرف الزمان المُستقبل في تعليق الإرادة»<sup>(10)</sup>. - انتهى.

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 304.

(2) في (م) إلى آخره.

(3) ليست في (س).

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 315.

(5) في (س) موصوفاً بما في.

(6) الفتوحات المكية، ج 3، ص 254.

(7) ليست في (ت).

(8) الفتوحات المكية، ج 4، ص 198.

(9) الفتوحات المكية، ج 4، ص 199.

(10) الفتوحات المكية، ج 3، ص 280.



وهذا تصريح باختيار الحق تعالى وحدوث العالم، وبأن مُقَدِّم الشرطية الثانية واقع في الأزل، وقد مرَّ تصريحه في غير ما موضع من الفتوحات غير هذا بأنَّ العالم مُحدث<sup>(1)</sup>.

وقال في الباب التسعين وثلاثمئة: «والتاريخ في ذلك مجهول مع حدوث العالم بلا شك، فإنه لا يصح له رتبة القَدَم<sup>(2)</sup> [أي: نفي الأولية]<sup>(3)</sup> لأنه مفعول لله أوجده عن عدم مُرَجِّح بوجود مُرَجِّح، لأنَّ الإمكان له من ذاته<sup>(4)</sup>، فالترجيح لا يزال له<sup>(5)</sup>». انتهى. / وكلَّ ما كان كذلك كانت المشيئة الأزلية التي ليس لها إلا تعلق واحد مُتعلِّقة أزلاً بإبقاء المُمكن في حالة عدمه الأصلي الأزلي، لا بإيجاده في الأزل. فلم تكن مُتعلِّقة بإيجاد العالم إلّا فيما لا يزال، على الترتيب الحكمي الموجود، والنظام الأكمل المشهود. فلا تكون الإرادة بالإيجاد في الأزل لازمة له تعالى، بحيث يستحيل انفكاكها عنه، وإن كان الواقع حين يقع واجباً، وما عداه مُستحيل. فإنَّ وجوب الواقع لا يكون إلّا على وفق المشيئة.

وبعد التصريح بأنَّ العالم مُحدث شرعاً وكشفاً، وأنَّ بقاء<sup>(6)</sup> كلِّ مُمكن في حال عدمه صار مُرَجِّحاً أزلاً، لم يكن المشيئة الأزلية مُتعلِّقة إلّا بإيجاده فيما لا يزال. فالواقع واجب الوقوع فيما لا يزال في الوقت الذي عيَّنه للوقوع<sup>(7)</sup> العلم التابع للمعلوم الذي لم يكن مُستعدّاً للوجود إلّا فيما لا يزال. وكلِّما

(1) حاشية على يسار (س، ق 153) بقلم مُخالف، مفادها: "قوله بأنَّ العالم مُحدث: اعلم أنَّ هذا مبني على ما يتبادر من عبارة الجامي من أنَّ الاتفاق من جميع الوجوه، وهي قوله: فالصرفية مُتفقون مع الحكماء في امتناع صدق مُقَدِّم الشرطية الثانية، ومعنى قوتنا: "من جميع الوجوه"، أي: ممتنع في الأزل أو فيما لا يزال. وأما أنَّ مُرادَه بامتناع مُقَدِّم الشرطية في الوقت الذي قدر حدوثه فيه، فهو صحيح، والمعنى حينئذ: وإن لم يشأ وجوده فيما لا يزال، لم يكن. ولا شك في امتناع عدم تلك المشيئة، لأنَّه كما وجده فيما لا يزال علمنا أنَّه قد شاء في الأزل أن يوجد فيما لا يزال، فكيف شاء عدم ما شاء وجوده؟".

(2) في (س) الدوام.

(3) من الفتوحات المكية.

(4) في (هـ) ذلك.

(5) الفتوحات المكية، ج 3، ص 549. وفي (س) لا يزال به.

(6) ليست في (هـ).

(7) في (س) للواقع.



كان كذلك كان مُقَدِّم الشرطية الثانية واقعًا في الأزل لا مُستحيلًا، وبالله التوفيق  
 القائل: «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَرَسَ شَاةٍ لَأَعَدَّ لَكَ رَبُّكَ سَبِيلًا» [المزمل: 19].  
 وكان الحامي قُدس سرّه لما فهم من كلام الفونوي في النفعات ما حمّله على  
 أن عزا إليهم ممّا نصوصهم تأباه، لم يرتض أن يكون كلام المُحقّق سعد الدّين  
 سعيد الفرغاني قُدس سرّه في مُقَدِّمة مُتَهَيّ المدارك<sup>(1)</sup> على ظاهره، حيث قال:  
 'قولهم بأنّ ما لم يشأ لم يقع صحيح الإيجاب، فضلًا عن الاختيار  
 الجازم المذكور. وأنت تعلم أنّ مُجرّد صدق الشرطية لا يقتضي صدق  
 المُقَدِّم ولا إمكانه'<sup>(2)</sup> كما قال. لكنّه ثبت بالشرع المعصوم من الخطأ،  
 والكشف المؤيد بالشرع أنّ العالم مُحدث. وممّا شاهدنا صدق عند  
 المؤمنين، وكلّما كان كذلك كان القول بـ 'الإيجاب' باطلًا، وكذا القول  
 بالاختيار الجازم إذا قُسر بإرادة الإيجاد في الأزل. وأمّا 'الاختيار الجازم'  
 بمعنى أنّه لا يكون منه تعالى إلا ما سبق به العلم بعد القول بأنّ العالم  
 مُحدث فهو صحيح مللّول عليه شرعًا وكشفًا وعقلًا. فمُقَدِّم الشرطية الثانية  
 في قوله صلى الله عليه وسلم المروي في سنن أبي داود وغيره: «(ما شاء  
 الله كان، وما لم يشأ لم يكن)»، واقع في الأزل. بدليل قوله صلى الله /  
 عليه وسلم في صحيح البخاري: «(كان الله ولم يكن شيء غيره)». فقول  
 الفرغاني قُدس سرّه: إنّ هذا المدّ - أي: مدّ ظلّ التكوين - على الكائنات  
 كان على سبيل الإرادة والاختيار لقوله: 'ولو شاء' لا بالذات على ظاهره.  
 فالعالم مُحدث، والله فاعل بالاختيار، وإن كان الحق لا يكون منه إلّا ما  
 سبق به العلم الأزلي، وبالله التوفيق الخفي العزيز الولي<sup>(3)</sup>. انتهى كلام  
 شيخنا أيّد الله، وفي غاية التحقيق الشافي الوافي، ونهاية البيان الواضح  
 الكافي. والله أعلم<sup>(4)</sup>.

[١١١]

- (١) حاشية على يمين (س، ق ١٥٤) مفادها: 'وهو شرحه على 'نظم السلوك' وهو التائبة الكبرى لابن الفارض'. ولم نعر على النص المقتبس.
- (٢) قارن مع مصباح الأنس لمحمد بن حمزة الفناري، تحقيق محمد خواجوي، طهران ١٤٢٦هـ، ص ٢٤٠.
- (٣) أشرنا سابقًا إلى أن كل ما ورد تحت عنوان: الله تعالى فاعل بالاختيار، وبلغ نحو ١٠ صفحات، مقتبس من رسالة الملك المختار للكوراني، ق ١٥٧-١٦٢.
- (٤) حاشية في (ت) مفادها: 'مقابلة'.

[3] [الاعتراض الثالث: التشبيه والتنزيه، المباني والمُشابهة بين الله والإنسان]

قال [الكاذروني]: الاعتراض الثالث:

قال الشيخ قُدس سرّه في فص آدم: افما وصفناه تعالى بوصف إلّا كنّا نحن ذلك الوصف، وفي نسخة: «إلّا لنا نحن» باللام دون الكاف. وإنّما تعالى وصف نفسه لنا بنا. فإذا<sup>(1)</sup> شهِدناهُ تعالى شهِدنا نفوسنا، وإذا شهِدنا شهِدنا نفسه. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي] لم يذكر الأصل [أي الجانب الغربي] أنّ العلماء اعترضوا عليه بذلك كما ذكر في غير هذا الموضع، ولعله توهم ذلك من نفسه، وليس في ذلك اعتراض عليه بوجه من الوجوه. وذلك أنّه التقط ثلاث كلمات من بين كلام الشيخ موهومات للتشبيه، وترك منها ما هو صريح في التنزيه، وهذا من قلة الالتفات إلى تدبّر الكلام. ولننقل كلام الشيخ [ابن عربي] برقمته ليظهر لك ذلك من غير حاجة إلى التأويل.

قال [ابن عربي] رحمه الله تعالى:

«ولا شك أنّ المُحدّث قد ثبت حدوثة وافتقاره إلى مُحدّث أحدثه لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره (الذي هو المُحدّث)، فهو مُرتبط به ارتباط افتقار. ولا بدّ أن يكون المُستند إليه واجب الوجود لذاته، غنياً في وجوده بنفسه، غير مُفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث وانتسب إليه. ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما يُنسب إليه تعالى من كل شيء: من اسم وصفة، ما عدا الوجوب الذاتي. فإنّ ذلك لا يصحّ للحادث، وإن كان واجب الوجود، لكن وجوبه بغيره لا بنفسه<sup>(2)</sup>». - انتهى.

فهذا تصريح منه رحمه الله تعالى بالمباني والغيرية بين الله وبين الإنسان

من وجوه شتى، وهي كونه تعالى مُحدّثاً - بكسر الدال -، والعبد مُحدّثاً / بفتح، [42]

(1) في (س) وإذا.

(2) فصوص الحكم، ص 53.

وكونه تعالى غنياً والعبد مُفْتَقَرًا، وكونه تعالى مُعْطِي الوجود -بكسر الطاء- والعبد مُعْطَاه بفتحها، وكونه تعالى مُسْتَنَدًا إليه -بفتح النون- والعبد مُسْتَنَدًا بكسرهما، وكونه تعالى مُتَتَبِّيًا إليه والعبد مُتَتَبِّيًا، وكونه تعالى واجبًا والعبد مُمَكَّنًا، وكونه تعالى واجب الوجود لذاته والعبد لغيره.

ولما بَيَّنَّ الارتباط بينهما اقتضى ذلك الارتباط استناد العبد، واستناده إليه تعالى، ويَبَيِّنُ أَنَّ الاستناد إلى من ظهر عنه الحادث يقتضي كون الحادث على صورته. وقد تقدَّم أَنَّ المراد بالصورة: الصورة المعنوية المعقولة<sup>(1)</sup> الصفاتية، فالمعنى أن يكون على صفاته تعالى فيما يُنسب إليه تعالى من وصف أو اسم، لأنَّ الظاهر في الحادث عكوس أنوارها ورسوم آثارها. ولما أَفْهَمَتْ هذه العبارة العموم استثنى رحمه الله تعالى فقال: "ما عدا الوجوب الذاتي"، فإنَّ ذلك لا يصحُّ للحادث، لأنَّه وإن كان واجب الوجود، أي: فليس وجوب وجوده لذاته بل بغيره، فإنَّ الخلق بعد تعلق علم الله وإرادته وقدرته وتكوينه يجب وجوده؛ لأنَّ وجود المُمكن لا يتأخَّر عن<sup>(2)</sup> وجود علته التامة. فهذا الكلام من الشيخ رحمه الله غاية التحقيق الناشئة عن كمال التوفيق، وهو مُجمَع عليه بين العُلَمَاءِ، بل العقلاء، فافهم.

ثم قال قُدَّس سرّه:

«ثمَّ ليعلم أنَّه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا [تعالى] في العلم به على النظر في الحادث، وذكر أنَّه أَرَانَا آيَاتِهِ فِيهِ (أي: في الحادث- لِيَسْتَدِلَّ بِهَا عَلَيْهِ تَعَالَى ذَاتًا وَصِفَةً. قال تعالى: ﴿سَتُريَهُمْ مَّآبِتِنًا فِي الْأَقَاقِيقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53]<sup>(3)</sup>، فاستدللنا بنا (أي: بأنفسنا باعتبار ظهور صورته المعنوية على التفصيل المار)<sup>(4)</sup> عليه تعالى»<sup>(5)</sup>.

(1) في (س) المعقولة.

(2) في (م) عه. وفي هامش (س، ق 55) ختم دائري لتوثيق المخطوط مفاده: \*سلطان الزمان الغازي سلطان سليم خان بن السلطان... مصطفى خان... عفا عنهما الله...».

(3) ما بين قوسين ليس من الفصوص.

(4) ما بين قوسين ليس من الفصوص.

(5) فصوص الحكم، ص 53.

قال تعالى: ﴿وَيَا الْأَرْضُ ائْنِثْ لِتُوقِينَ • وَيَا أُفْكُزْ أَمَلًا تُصْرُونَ﴾ [الذاريات

20-21].

قال قُدس سرّه: «فما وصفناه بوصف أي: من حياة أو علم أو غيرهما، ما عدا القدم والوجوب الذاتي والغنى المطلق، إلّا كنّا - بالكاف - نحن<sup>(1)</sup> ذلك الوصف، أي: مُتصفين بذلك الوصف<sup>(2)</sup>». ويدلّ عليه نسخة 'إلّا لنا' (باللام) نحن ذلك الوصف، إلّا الوجوب الذاتي الخاص، أي: لا الوجوب الأعم من الذاتي، وبالغير، فإنّه / يتصف به [43] الحادث أيضًا باعتبار فردّه الثاني، أعني الوجوب بالغير كما مرّ.

قال: فلما علمناه تعالى بنا ومنا<sup>(3)</sup> نسبنا إليه تعالى كل ما نسبناه إلينا<sup>(4)</sup>، أي: فقلنا: إنّه حيّ عالم مرید قدیر مُتكلّم سمیع بصیر، إلى غير ذلك من الصفات التي نحن مُتصفون بها، ما عدا الحدوث والافتقار الذاتي ونحوهما. قال: «وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على السنة التراجم إلينا<sup>(5)</sup>»، أي: الذين يُترجمون عن الله ويُبلّغون عنه إلينا كالأنبياء. فوصف الحق سبحانه نفسه لنا بنا، أي: وصف نفسه على لسان الرسل بصفاتنا، أي: بمثلها، فقال: غفور رحيم شكور حلیم إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث، فإذا شهدناه تعالى، أي<sup>(6)</sup>: بصفاته، كأننا شهدنا نفوسنا للمشاركة في الصفات، وإذا شهدنا هو كأنه شهد نفسه لذلك.

(1) قارن مع فصوص الحکم، ص 53.

(2) في هامش (ت) ويخط مُخالف للأصل: «وإن اختلف ذلك الوصف بينا وبه بالقدم والحدوث وتوابعهما». وهذه العبارة خلت منها بقية النسخ. وقول التُرّنجي: «يدلّ عليه نسخة إلّا لنا باللام»، يدلّ على أن التُرّنجي يقارن نسخة المخطوطة من الفصوص مع نسخة أخرى لتوضيح الفروقات الدقيقة في فهم ابن عربي.

(3) في (س) بنا منا.

(4) فصوص الحکم، ص 53 يختلط هنا متن الفصوص مع تدخلات المؤلف. ومن الفصوص هو: «فما وصفناه بوصف إلّا كنّا نحن ذلك الوصف إلّا الوجود الخاص الذاتي. فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا».

(5) فصوص الحکم، ص 53.

(6) ليت في (س).

ثم لما كان هذا الكلام فيه نوع إيهام لخلاف المقصود، وهو أن المشاركة في الصفات تقتضي الاتحاد، دفعه فقال: «ولا نشك أننا كثيرون بالشخص والنوع»<sup>(1)</sup>، أي: وهو تعالى واحد. والكثرة<sup>(2)</sup> تُنافي الوحدة، فلا نكون نحن عينه، فليس المراد من كلامنا ظاهره الموهم للاتحاد. وإنّا وإن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا كالحیوان الطاق أو الإنسان، فعلم قطعاً أنّ ثمة فارقاً بين الأفراد والأشخاص، به تميزت الأشخاص بعضها من بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد، أي: النوع الواحد. وإذا عرفت أنّ بين أفراد العالم، بل بين الأشخاص الإنسانية، فارقاً يُميز بعضها من بعض، فكذلك الحال بيننا وبين الحق تعالى أيضاً، فالمشاركة في الوصف لا تقتضي الاتحاد. فإنّه وإن وصفنا سبحانه بما وصف به نفسه من جميع الوجوه، فلا بدّ من فارق يُميز بيننا وبينه لا يُشاركنا فيه ولا يُشاركه فيه. وليس ذلك إلّا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه، لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه. فبهذا صح له الأزل والقدّم، إلى آخر ما قال قدّس سرّه.

فانظر إلى هذا اللفظ الذي مثل الدر هل تجد فيه خللاً أو عللاً؟ كلا وحاشا<sup>(3)</sup>، وإنّما هذا الرجل<sup>(4)</sup> التقط ثلاث كلمات موهومات / فلفقها وحذف الألفاظ التي تدفع الإيهام، فأخرج الكلام عن النظام. وإذا تبين لك أنّ لا اعتراض<sup>(5)</sup> في هذه العبارة، مع ملاحظة ما حُذف منها، بوجه من الوجوه، فلنرجع إلى ذكر جواب الأصل [الجانب الغربي].

[3] قال [الكازروني] الجواب: اعلم - فتح الله عليك باب العرفان -، أنّ منشأ هذا الاعتراض عدم العلم بقواعد أهل السنة، لأنه على قواعدهم. فإنّهم أثبتوا له -نعالي وتقدّس- صفات زائدة من باب قياس الغائب على الشاهد. ومُرادهم من الغائب الحق، لأنّه غائب عن إدراكنا، ومن الشاهد ما ندركه من

(1) فصوص للحكم، ص 53.

(2) في (م) كلمة "الكثرة" غير واضحة.

(3) في (م) حشا.

(4) في هامش (ت) المُعترض.

(5) في (م) الاعتراض.

صفاتنا. وقالوا: إنَّ الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فينا صفات زائدة على ذواتنا، وليست فينا عين<sup>(1)</sup> الذات. فيجب أن تكون في الحق تعالى أيضًا زائدة على ذاته سبحانه، ولا تكون عين ذاته تعالى. وقياس الغائب على الشاهد قد يصحَّ إذا وجد اشتراك بين المقيس والمقيس عليه. ولما اشتركت الصفات بيننا وبينه تعالى في المفهوم، وإن اختلفت في اللوازم، صدق أنَّ مُشاهدتنا صفاتنا مُشاهدة له تعالى، ومُشاهدته صفاته مُشاهدة لنا. لأنَّ كل وصف وصفناه به تعالى هو وصفنا، بل كتنا عين تلك الأوصاف. لأنَّ صفاته تعالى لما كانت زائدة كانت مُمكنات لذواتها واجبات به تعالى، فصارت مثلنا في هذا الوصف. لأن جميع الموجودات من العالم مُمكنات لذواتها واجبات بالله، فصار كلام الشيخ عين كلام أهل السنة. وجماعة من كمال جهلهم ظنوه مُخالفًا لكلامهم.

فإن قيل: "قياس الغائب على الشاهد" دليل ضعيف، ولا يُبنى كلام الشيخ قُدس سرّه على مثل هذه الأمور الضعيفة، ولا سيما قد ضعف هو في الفتوحات، وفي رسالة الجلالة، وغيرهما قياس الغائب على الشاهد ونفاه<sup>(2)</sup>.

قلنا [الكازروني]: إذا صح كلامه على قواعد أهل السنة فليس للخصم تكفيره، سواء كان قويًا أو ضعيفًا. على أنّا سنورد جوابًا قويًا لا يقدر أحد على دفعه إن شاء الله تعالى، وهو هذا:

اعلم، جعلك الله من أهله، أنَّ صفات الباري تعالى نوعان؛ أحدهما: الصفات الثبوتية كالحياة والعلم والقدرة وغيرها، والثاني: الصفات السلبية / (مـ)  
مثل: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وغيرها. وإثبات كل من النوعين موقوف على تصور فهمه، لأنَّ الشيء ما لم يُتصور لم يمكن<sup>(3)</sup> نفيه ولا إثباته. ونحن إذا تصوّرنا الحياة والعلم مثلاً وجدناه في أنفسنا فأثبتناه للحق تعالى، وعلى هذا القياس سائر الصفات الثبوتية، فنعلم أنَّ الصفات التي أثبتناها للحق تعالى مُماثلة

(1) في (م) غير.

(2) نفاه ابن عربي كما نفاه ابن رشد من قبل.

(3) في (س) يكن.

لصفاتها في الحقيقة، وإن خالفها في اللوازم. وهذا المعنى في الصفات السلية أظهر، مثلاً تصوّرنا الجسم وعلمنا أنه مُمكن الوجود، فسلينا عنه واجب الوجود، وعلى هذا باقيها. فصَحَّ قول الشيخ: «فما وصفناه» - (أي: الباري تعالى) - بوصف إلّا وكنا نحن ذلك الوصف، (أي: عينه)، والمُرَاد من قول الشيخ قُدس سرّه «نحن» سائر المُمكنات. وفي بعض نسخ الفصوص «إلّا ولنا نحن ذلك الوصف»، أي: باللام كما مرّ، يعني: لنا مثل ذلك الوصف، وإن كانت صفاتنا أحداثاً ومُتناهية التعلّق، وصفاته تعالى قديمة غير مُتناهية. وإذا تُصوّر هذا الكلام كما ينبغي لا جرم ظهر معنى ((خلق الله آدم على صورته))، وزهر وبهر، من غير شائبة تجسيم أو تشبيه. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزْنَجِي]: قد مرّ بيان الصورة باتّمْ بيان، ومرّ مُبالغة الشيخ رحمه الله في نفي التشبيه والتجسيم، وحكمه<sup>(1)</sup> بجهل المُشَبَّهة والمُجَسِّمة قبل هذا من زياداتنا، فراجعهُ فإنّه مهم. والله أعلم.

قال [الكَازِرُونِي]: فإن قيل: إنّ جماعة من المشايخ العظام وعلماء الإسلام قالوا: إنّ إطلاق العلم وغيره من الصفات الثبوتية على الحق والإنسان ليس من الاشتراك المعنوي، بل من قبيل الاشتراك اللفظي. قلنا: مُرادهم أنّ صفاته تعالى لما لم تكن من الأعراض فتجدّد، ولم تكن حادثة، ولم تكن مُتناهية الأثر، بخلاف صفات الإنسان فإنّها أعراض مُتجدّدة وحادثة ومُتناهية الأثر، لا جرم كانت الماهية الشخصية من تلك الأفراد<sup>(2)</sup> القائمة بذات الحق مُخالفة للماهية الشخصية للأفراد القائمة بذات الإنسان، فكانت في قوّة الاشتراك اللفظي. ولو لم يكن هذا مُرادهم، لزم أن لا يكون تصوّرنا شيئاً من الصفات الثبوتية التي أثبتناها للحقّ تعالى بوجه من الوجوه، ويلزم من هذا جهلنا بصفاته / تعالى. والحال أنّ مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها في الواجب والممكن واحد بديهة<sup>(3)</sup>، والمنع مُكابرة.

(1) في (س) حكم.

(2) في (م) بدلاً من "من تلك الأفراد"، ورد: للأفراد.

(3) في (ت) بديهي.



#### [4] [الاعتراض الرابع: خاتم الرسل وخاتم الأولياء]

الاعتراض الرابع: قال الشيخ قُدس سرّه في "فصل شيت عليه السلام" بعد أن ذكر بعض العلوم الكشفية:

"وليس هذا العلم إلّا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلّا من يشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلّا من يشكاة الولي الخاتم؛ حتى إنّ الرسل أيضًا لا يرونه متى رأوه إلّا من يشكاة خاتم الأولياء. (فلأنّ الرسالة والنبوة، أعني نبوة التشريع ورسالته، تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدًا) فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلّا من يشكاة<sup>(1)</sup> خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟<sup>(2)</sup>".

فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبه من الختم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه.

وقال في هذا الفصل:

"لما مثل النبي صلى الله عليه وسلم [النبوة] بالحائط من اللَّبن وقد كُمّل سوى موضع لبنة واحدة<sup>(3)</sup>، فكان النبي صلى الله عليه وسلم تلك اللَّبنة. غير أنّه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلّا كما قال: [لبنة واحدة]<sup>(4)</sup>، وأمّا خاتم الأولياء فلا بدّ له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللبن من ذهب وفضة، فيرى اللَّبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب، فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللَّبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللَّبنتين فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنّه تابع

(1) في (س) مشكوة. وهي على رسم القرآن الكريم "مشكوة" [النور 35].

(2) فصوص الحكم، ص 62. والزيادة ما بين قوسين من الفصوص.

(3) كلمة: "واحدة" غير واردة في الفصوص.

(4) في الفصوص ورد النص على النحو الآتي: "غير أنّه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلّا كما قال لبنة واحدة"، ص 63.



لشرح خاتم الرسل [في الظاهر] وهو موضع اللبنة الفضة وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام؛ كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة مُتَّبَع فيه، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بد أن يراه هكذا، وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن. فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول (...). فكل نبي من لدن<sup>(1)</sup> آدم [إلى آخر نبي] ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، [وإن تأخر وجود طيته] فإنه بحقيقته موجود وهو قوله [صلى الله عليه وسلم]: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))، (...) وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين<sup>(2)</sup>.

(م) وصرح في مواضع من الفتوحات بأنه نفسه خاتم الأولياء<sup>(3)</sup>، / وقال فيها: «رأيت في المنام الكعبة المشرقة قد بنيت من اللبن: الفضة والذهبية، ونقص منها لبنتان؛ إحداهما من ذهب، والأخرى من فضة، ورأيت نفسي مُنطَبِعا في موضع اللَّبَتَيْنِ فتمَّ الجدار بانطباعي فيه»<sup>(4)</sup>.

فأنكر العلماء القشيريون<sup>(\*)</sup> عليه بذلك، وقالوا: كيف يأخذ الرسل وخاتم الرسل<sup>(5)</sup> من خاتم الأولياء، ويحتاجون إليه؟! وكيف يكون هو خاتم الأولياء وقد جاء بعده أولياء لا يُحصون؟ وكيف تكون الرسالة لبنة الفضة والولاية لبنة الذهب؟ وكيف يكون خاتم الأولياء ولياً وآدم بين الماء والطين؟ هنا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وهذا الاعتراض الرابع أربعة اعتراضات في المعنى، ولا

- 
- (1) في (م) ولد.
  - (2) فصوص الحكم، ص 63-64. و (...) تشير إلى وجود زيادة في الفصوص لم يذكرها المؤلف.
  - (3) حاشية على يمين (م، ق 158) مما دعا: قف على رؤيا الشيخ.
  - (4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 318.
  - (\*) تردد من السامع لأنها وردت بحطه أحياناً القشيريون والعلماء القشيريون هم الفقهاء أو علماء الظاهر.
  - (5) "وخاتم الرسل" ليست في (هـ).

نَدَّ: أولاً من بيان معنى الولي، ثم بيان معنى خاتم الولاية، ثم بيان أقسامه، ثم بيان مُراد الشيخ بخاتم الولاية، ثم بيان<sup>(1)</sup> تحقيق المقام وكلام الناس فيه، ثم الشروع في جواب الاعتراضات. فههنا تسعة مقامات:

### [المقام الأول: في بيان معنى الولي وتعريفه]

فلنذكر كلام الأصل [الجانب الغربي] ثم نستلرك ما فاته بتوفيق الله تعالى. والله أعلم.

قال [الكازروني]: اعلم حرصك الله من كل سوء، يتبني تعريف<sup>(2)</sup> الولي أولاً ثم تشرع في بيان كلام الشيخ قُلمس سرّه.

أما الولي: فهو شخص عارف بالله تعالى وبصفاته بقدر الطاقة البشرية، ويكون تابعاً لتبي من الأنبياء المتبوعين، أصحاب الشرائع، قبل أن يُنسخ شرعه، مُلازماً للعبادة الصورية والمعنوية، مُجتنباً عن المعاصي ظاهرها وباطنها، مُحترزاً<sup>(3)</sup> عن اللذات والشهوات المُباحة. وظهور الكرامات والخوارق ليس شرطاً في الولاية، بل ولا القدرة عليها ليست شرطاً فيه، أي: وإنما يُعتبر فيه الاستقامة في الدين. وليس الولي بمعصوم، وإنما هو محفوظ، ويعين عناية الله ملحوظ.

### [الحقيقة المحمدية]

والرسول له ثلاث مراتب؛ الأولى: الولاية، والثانية: النبوة، والثالثة: الرسالة.

ولما قال خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام: ((أول ما خلق الله العقل)) مرة، و((أول ما خلق الله القلم)) مرة، و((أول ما خلق الله نوري)) أخرى، جمع العلماء المُحققون بين هذه الأحاديث الثلاثة بأن هذه الثلاثة الأسماء عبارة عن مُستى واحد وهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، فرحه صلى الله عليه

(1) ليست في (هـ).

(2) في (س) أن تعرف. وفي هامش (ت) ورد: تعريف الولي.

(3) في (س) متحرزاً.

[145]

وسلم أول الموجودات. فمن حيث / إنه أول من تعقل مبداء سُمي العقل الأول، ومن حيث إنه مُظهر حروف الموجودات وكلماتها سُمي القلم، ومن حيث إنه مُدبر الجسم الطيب الطاهر العنصري الذي لخاتم الرسل سمي نوره صلى الله عليه وسلم. ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين)).

وحضرة الشيخ قُدس سرّه قال في أول الفتوحات المكية في الباب الثالث: إنَّ "المفعول الإبداعي" هو "الحقيقة المُحمدية" عندنا، والعقل الأول عند غيرنا. وجميع الأرواح البشرية والملكية والأرضية والسمائية والفلكية بأجمعهم ظهرت من حقيقة "العقل الأول"، كظهور الشرج المُتعددة الكثيرة من أول سراج ظهر من مُقارعة الحجر والحديد. فجميع أنوار الأنبياء والأولياء إنما ظهرت من نور محمد صلى الله عليه وسلم، ولهذا اتفق مُكاشفوا الأولياء على أن جميع الأنبياء والرسل الذين كانوا في الأزمنة المُتقدمة كانوا نَوَابَ عنه صلى الله عليه وسلم. ولهذا قال: ((لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتّباعي)). وكان في ليلة المعراج إماماً وكل الأنبياء مأمومين مُقتدين به، ولهذا أيضاً صارت شريعته ناسخة لجميع شرائع الأنبياء. ولهذا أيضاً قال: ((أنا سيد ولد آدم))<sup>(1)</sup>.

وقال قُدس سرّه في الباب العاشر من الفتوحات المكية:

«ورد في الخبر أنّه صلى الله عليه وسلم قال: ((أنا سيد ولد آدم ولا فخر))... وفي صحيح مسلم: ((أنا سيد الناس يوم القيامة)). فثبت له السيادة والشرف على أبناء جنسه. وقد قال: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))، يريد: يعني كنت أعلم نبوتي، فأنبأ الله تعالى في حالة كونه روحاً قبل إيجاد الأجسام الإنسانية.

فالأنبياء كلهم نوابه من آدم إلى عيسى صلوات الله عليهم أجمعين. ولهذا كان معروفاً إلى كافة بني آدم، أي: كما قال صلى الله عليه وسلم: ((بُعِثْتُ إِلَى

(1) انظر الفتوحات المكية، ح 1، ص 94. التبرزنجي سوف يعقب بعد بضع صفحات على هذا الاقتباس بأن "ما قبل من الفتوحات سوى كلمتين" وسيورد النص كما هو في الفتوحات.

الخلق كافة))، بخلاف بقية الأنبياء والرسل، فإنهم ما كانوا أنبياء إلا بعد البعثة، ولا يُبعثوا إلا إلى أقوام مخصوصين. فمن آدم إلى يوم القيامة ملكه، وكان المدد من روحانيته يصل إلى الأنبياء بالشرائع التي بُعثوا بها، وبما صدر منهم وظهر في زمان رسالتهم ونبوتهم. لكن لما لم يكن مرجوذاً في عالم الحس نُسبت كل شريعة إلى من أتى بها، / وهي في الحقيقة شرع محمد صلى الله عليه وسلم، [485] وإن<sup>(1)</sup> كانت عينه مفقودة؛ كما يأتي عيسى في آخر الزمان وهو رسول، وإنما يعمل بشرع محمد صلى الله عليه وسلم لا بشرعه الذي كان قبل رفعه<sup>(2)</sup>.

وفصل هذا المعنى مُفصلاً مُدلاً، وكذلك في الباب الثاني وغيرهما من أبواب الفتوحات<sup>(3)</sup>.

### [المقام الثاني: في بيان أقسام الولاية المحمدية وغير المحمدية]

والمقام الثاني في بيان أقسام الولاية والولي، وفي ضمنه بيان خاتم الولاية:

قال [الكازروني]: اعلم حماك الله من كل مكروه أن الولاية أربعة أقسام: لأنها إما مُحمدية أو غير مُحمدية.

فالمُحمدية ثلاثة أقسام، وغير المُحمدية قسم واحد، ولكل قسم خاتم.

وقبل تقرير هذه الأقسام ينبغي أن يُعلم أنه لما كان جميع الشرائع شرعه، فإن شرعه الخاص به الذي كان في زمان ظهور جسده الشريف مُشتمل على فوائد جميع تلك الشرائع وقواعدها ودقائقها وفوائدها. ورسالته الخاصة كذلك مُشتملة على سائر الرسالات، ونبوته مُشتملة على سائر النبوات، وولايته مُشتملة على سائر ولايات الأنبياء والأولياء. ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: ((علمت علم

(1) في (س) ولو.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 134-135 باختصار وتصرف من غير إحلال بالمعنى

(3) في (س) بعد كلمة الفتوحات يوجد حرف "أي" وقد سبق استخدامه، ولا تعرف دلالة.

الأولين والآخرين))، ولكن مع اشتماله على سائر الولايات والنبوات والشرائع، فله خصوصية ليست في شريعة أحد ولا نبوته ولا رسالته. ولما كانت الأولياء ورثته فكل من ورث منه صلى الله عليه وسلم تلك الخصوصية سُقي مُحَمَّديًا. ومن ورث منه صلى الله عليه وسلم خاصة موسى سُقي موسويًا، وهكذا العيسوي والإبراهيمي والإسحافي واليعقوبي، وكذا سائر الأنبياء. وهذا معنى كلام هذه الطائفة في اصطلاحهم "فلان على قدم النبي الفلاني أو على قلبه"، يُريدون أنَّ علوم<sup>(1)</sup> ذلك النبي وتجلياته ومقاماته حصلت لهذا الولي بواسطة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم. فهي حصلت له بواسطة ذلك النبي الذي هو على قلعه، لكن<sup>(2)</sup> من يشكاة محمد صلى الله عليه وسلم، فذلك الولي محمدي إبراهيمي، أو محمدي موسوي، أو محمدي عيسوي، وهكذا.

فإذا علمت الفرق بين الولاية المُحمَّدية وغيرها، فاعلم - جعلك الله من أوليائه - أنَّ الولي بالولاية المُحمَّدية ثلاثة أنواع:

الأول: هو الجامع بين التصرف في العالم الصوري والعالم المعنوي ومقرونًا بالخلافة، كالخلفاء / الأربعة رضي الله عنهم. [٤٤]

والثاني: هو الجامع بين التصرفين غير مقرون بالخلافة، ولو كانت له صورة الخلافة كالملاطين. وهذا نوعان؛ الأول: أن يكون له التصرف الصوري فقط، والثاني: أن يكون له التصرف المعنوي، ولا يكون له الحكم الصوري.

والثالث من المُحمَّدي: أن لا يكون جامعًا بين التصرف في العالمين، بل يكون مُتصرفًا في العالم المعنوي، ولا يكون له الحكم الصوري.

والقسم الرابع من الولاية هو غير المُحمَّدية: وهو عبارة عن ولاية سائر الأنبياء كائنًا من كان، فجميع ذلك قسم واحد، ولكل واحد من هذه الأقسام الأربعة خاتم، أي: وهذا هو المقام الثالث<sup>(3)</sup>.

(1) ليست في (هـ).

(2) في (م) لكونه.

(3) كتب في هامش (ت) وهذا هو المقام الثالث.

## [المقام الثالث: في بيان أن لكل ولاية ختمًا]

فخاتم القسم الأول وهو النوع الأول من الولاية المحمدية، وهو الجامع بين التصرفين مقرونًا بالخلافة الحقيقية هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فإنه خاتم الخلفاء الراشدين وآخرهم، لقوله صلى الله عليه وسلم: ((الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكًا عضوًا))، وفي رواية: ((خلافة النبوة ثلاثون سنة)). وقد استشهد رضي الله عنه على رأس ثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومعاوية فمن بعده ليسوا خلفاء، وإنما هم ملوك. روى الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق في ترجمة عمر رضي الله عنه عن أنس رضي الله عنه أنه قال: قال لي علي رضي الله تعالى عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((أنا خاتم الأنبياء وأنت يا علي خاتم الأولياء)). وابن عساكر من كبار أئمة المحدثين من أهل السنة والجماعة. وهذا الختم يقال له: "الختم الكبير".

وخاتم النوع الثاني من المحمدي هو الجامع بين التصرفين الصوري والمعنوي غير المقرون بالخلافة. وهو "المهدي" في آخر الزمان، واسمه محمد بن عبد الله، يُشبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلق، بالفتح، يعني الصورة دون الخلق، فإنه في الخلق تحته، ولا يتولى الأمر بعده ولي سلطان. وهذا النوع من الولاية يُختم به ويقال له: "الختم الصغير". والشيخ قُتس سرّه في الباب السادس والعشرين وثلاثمئة في معرفة وزراء المهدي صرح بخاتمية المهدي حيث قال:

أَلَا إِنَّ خَتَمَ الْأَوْلِيَاءِ شَهِيدُ

[44] وَعَيْنُ إِمَامِ الْعَالَمِينَ قَبِيدُ /

هُوَ السَّيِّدُ الْمَهْدِيُّ مِنْ آلِ أَحْمَدِ

هُوَ الصَّارِمُ الْهِنْدِيُّ حِينَ يَسِيدُ<sup>(1)</sup>

(1) الفتوحات المكية، ح 3، ص 328. في (س) اليتان فيهما نقص.

وخاتم النوع الثالث من المُحمدي الشيخ محيي الدين محمد بن علي بن العربي قُدس سرّه، ويقال له: "الخاتم الأصغر". وهو خاتم النوع الثالث من المُحمدي الذي لا يكون جامعًا بين التصرف الصوري والمعنوي، بل يكون تصرفه معنويًا فقط، ولا يكون مقرونًا بالخلافة. وقد قال قُدس سرّه<sup>(1)</sup> في الباب الثالث والأربعين من الفتوحات:

«أنا ختمُ السّولاية دُونَ شَكِّ

لورث الهاشمي مَعَ الصّبيح»<sup>(2)</sup>

وقال في الباب الخامس والستين:

«رأيت رؤيا وعدتها بشرى من الله تعالى؛ لأنّه موافق للحديث النبوي الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه لما مثل لنا نفسه مع الأنبياء قال: ((مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل بنى دارًا فأكمل بناءه إلّا موضع لبنة، فأنا تلك اللبنة، وبني تمّ بناء النبوة، فلا رسول بعدي ولا نبي)). ولأني رأيت بمكة في المنام أنّ الكعبة بُنيت لبنة من فضة ولبنة من ذهب وقد كمل بناؤها، فتظرت فإذا بين الركن اليماني والركن الشامي نُقِصَت لبنتان، في الصف الأعلى لبنة من ذهب، وفي الذي تحته لبنة من فضة، ورأيت نفسي مُنطبعا في موضع اللَّبَتَيْنِ، فكُملت بي، ولم يبقَ فيها نقص. فأنبّهت وشكرت الله تعالى، وقلت: هذه بشارة بختمية السّولاية. ثمّ عبّرت الرؤيا على بعض علماء هذا الشأن فأخبر على طبق ما مرّ في خاطري. قاله أسأل أن يتمها عليّ بمته وكرمه، فإنّ الاختصاص لا يقبل التحجير ولا المُوازنة ولا العمل، وإنّما ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»<sup>(3)</sup>.

وخاتم القسم الرابع من مُطلق السّولاية، وهو غير المُحمديّة، هو عيسى ابن

(1) في (س) سر سر.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 244.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 318-319، بتصرف بسيط.



مريم عليه السلام، وبعبده لا يوجد ولي أصلاً، وهو<sup>(1)</sup> "الخاتم الأكبر". قال الشيخ قُدس سرّه في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات:

«إِنَّ من شرف محمد صلى الله عليه وسلم أَنَّ خاتم الولاية في أمته نبي مكرم صلى الله عليه وسلم، وهو عيسى عليه السلام، وهو أفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم<sup>(2)</sup>. وقد نبّه عليه الإمام محمد بن علي الترمذي في كتاب ختم الأولياء وفضله على أبي بكر وعلى جميع الصحابة؛ لأنه وإن كان ولياً في هذه الأمة المُحمّدية لكنّه نبي ورسول في نفس الأمر، فله يوم القيامة حشران: حشر في / جُملة الأنبياء بعلم النبوة والرسالة، وأصحابه أتباعه، فيكون متبوعاً [47] كسائر الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه. وحشر آخر معنا، فهو ولي من هذه الأمة تحت لواء محمد صلى الله عليه وسلم، ومُقَدّم على جميع الأولياء. فجمع الله له بين النبوة والولاية. وليس في يوم القيامة من الرسل من يكون رسول من أتباعه إلاّ محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه يُحشر يوم القيامة في أتباعه عيسى وإلياس، وهما رسولان صلوات الله عليهم أجمعين<sup>(3)</sup>.

انتهى كلام الترمذي مُترجماً. وذكر مثل ذلك في الباب الرابع عشر من الفتوحات.

فتقرّر ونحزّر أَنَّ خاتمي الولاية أربعة: الأكبر عيسى ابن مريم عليه السلام، والأصغر الشيخ محيي الدين قُدس سرّه، والكبير علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكزّم وجهه، والصغير محمد بن عبد الله المهدي رضي الله عنه.

ثمّ إنّ الشيخ في الفتوحات أثبت خاتماً آخر للولاية غير من ذكرنا، وهذا العبد الحقير [الكازروني] في أمر ذلك الخاتم حيران<sup>(4)</sup>: تارة يأتي في الخاطر

(1) في الهامش الأيمن من (س، ق 161) كلمة "بلغ" تُشير إلى مقالة السخ.

(2) في الهامش الأعلى الأيسر من (س، ق 161ب) كلمة "بلغ".

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 185. بصرف بسيط.

(4) في (س) حيران.

أنه الشيخ نفسه، ونارة أنه غيره. والأولى والأنسب أن أترجم مُحَصِّل كلام الشيخ في أمر ذلك الخاتم، ثم أشرع في جواب الاعتراض.

قال قدس سره في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات، بعد ذكر ما نقلت عنه قريئاً:

«للولاية المُحمدية خاصّة دون الولاية العامة ختم أصغر هو في الرتبة دون عيسى عليه السلام. ولد في زماننا ورأيت واجتمعت به وعانيت، قرأت العلامة التي فيه. فلا يكون بعده ولي من الأولياء الذين من هذه الأمة إلّا وهو دون هذا الختم الأصغر وتحت حيطه ولايته. ونسبة الأولياء الذين بعده إليه نسبة<sup>(1)</sup> عيسى في مقام النبوة إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فإنّه خاتم الأنبياء، فلا رسول ولا نبي بعده صلى الله عليه وسلم. وهذا حكم الولي الذي يأتي بعد هذا الختم<sup>(2)</sup>».

وقال في الباب الثالث والتسعين في الفصل الثاني:

«الختم ختمان: ختم يختم به الولاية (أي: المطلقة)<sup>(3)</sup> وختم يختم الله به الولاية المُحمدية. أمّا ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام، فهو ولي بالنبوة المطلقة في هذه الأمة<sup>(4)</sup>، لأنّه ليس له نبوة التشريع ولا رسالته، فينزل في آخر الزمان وارثاً للخاتم وليس بعده ولي. وأمّا ختم الولاية المُحمدية فهو لرجل من العرب / من أكرمها أصلاً ونبأ<sup>(5)</sup>، وهو اليوم في زماننا موجود، عرفته ورأيت علامته التي أخفاها الله عن أعين الناس. كشف لي عنها في مدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية. وقد ابتلاه الله بالإنكار عليه فيما هو مُتَحَقِّق به من الحق في سره من العلم بالله. كما ختم الله بمحمد صلى الله عليه وسلم النبوة والشرائع كذلك ختم

(1) في (س) بنسبة.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 185 بصرف بسيط.

(3) من المؤلف وليت في الفتوحات.

(4) في (ها) الولاية.

(5) في (س) ونبأ.

الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الإرث المحمدي. وأما غير الوارث المحمدي من الأولياء كالإبراهيمي والموسوي والعيسوي صلوات الله عليهم أجمعين، فإنه يوجد منهم بعد الختم المحمدي. وأما الولي الذي يكون على القلب المحمدي فإنه لا يوجد بعده<sup>(1)</sup>، هذا معنى خاتم الولاية المحمدية. وأما خاتم الولاية العامة بمعنى أنه لا يوجد بعده ولي أصلاً فهو عيسى<sup>(2)</sup> عليه السلام. قال: وجمعت بين [صاحبي] عبد الله وإسماعيل ابن سودكين - (أي: وهذا تلميذ الشيخ ومن خواصه) - وبين هذا الختم قدعا لهما وانتفعا به<sup>(3)</sup>.

إلى هذا الموضع ترجمة كلام الشيخ رضي الله عنه. هذا معنى كلامه. قلت [البرزنجي]: هذه المسألة مثار نفع الأفكار ومُنْتَفَضُ بناتها الأبقار، ومن أمهات ما وقع على الشيخ فيه الإنكار.

### [نقد البرزنجي للكاظمي]

وكلام الأصل [الجانب الغربي] فيه غير مُحَرَّر، وما ارتضاء فيه طريق غير مُقَرَّر. فلنذكر<sup>(4)</sup> عليه أولاً بالتنقيب على القطمير<sup>(5)</sup> والنقيب، ثم نتبعه بالتحريير والتقرير، والله يهدي للحق وهو العليم<sup>(6)</sup> الخبير.

فأقول: أما قوله [أي الكاظمي]: إن الرسول له ثلاث مراتب فقد ذكره الشيخ قُدس سرّه في الباب الثالث والسبعين، وزاد مرتبة الإيمان. وجعل كل مرتبة من هذه المراتب ركناً من أركان الدّين، فالدين عبارة عن مجموع هذه الأربع. وقال: إن لكل ركن منها نبياً حياً في الأنبياء، قائماً به، وسيأتي نقل بعض كلامه في هذا المعنى.

(1) في (س) بعد.

(2) في (هـ) عيسوي.

(3) الفتوحات المكية، ج 2، ص 49. وهي منقولة تنصرف وعد الله هو بلو الحشي خادم ابن عربي، وما وضعناه بين قوسين زيادة من الكاظمي.

(4) في (س) فلنذكره.

(5) في (س) القطمير.

(6) في (س) العليّ.

وقال [ابن عربي] في الباب السابع والعشرين وثلاثمئة:

«الفرق بين الولاية والرسالة: أنَّ الولاية لها الأولية ثم تنصحب<sup>(1)</sup> وتثبت فلا تزول، ومن درجاتها النبوة والرسالة، فبئالها بعض الناس ويصلون إليها، وبعض الناس لا يصل إليها. وأمّا اليوم فلا يصل إلى درجة من النبوة -نبوة التشريع- أحد، لأنَّ بابها مُغلق؛ والولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة، فللولاية حكم الأول والآخر، / والظاهر والباطن، بنبوة عامة وخاصّة، وبغير نبوة. ومن أسمائه تعالى "الولي"، وليس من أسمائه نبي ولا رسول، فلهذا انقطعت النبوة والرسالة، لأنّه لا مُتدّ لهما في الأسماء الإلهية، ولم تنقطع الولاية فإنَّ الاسم "الولي" يحفظها<sup>(2)</sup>. انتهى.

وهذا معنى قوله الآنّي في الفصوص: «فإنَّ النبوة والرسالة تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدًا»<sup>(3)</sup>، وقوله الآخر من كون الله يُسمّى: بـ "الولي الحميد".

وأما ما عزاه الأصل [أي الجانب الغربي للكازروني] للباب الثالث من الفتوحات فليس فيه ممّا عزاه إليه إلّا كلمتان، فإنَّ عبارة الشيخ قدّس سرّه في الباب المذكور:

«اعلم أيّدك الله تعالى أنَّ جميع المعلومات علوّها وسفلها حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة»، إلى أن قال: «فالعقل مُستفيد من الحقّ تعالى، مُفيد للنفس، والنفس مُستفيدة من العقل»، وساق الكلام نحو ورقة في الكامل ويبيّن فيه أنَّ المفعول لا يُدرك فاعله. ثم قال: «وكذلك "المفعول الإبداعي" الذي هو الحقيقة المُحمّدية عندنا، والعقل الأول عند غيرنا، وهو القلم الأعلى الذي أبدعه الله تعالى من غير شيء، هو أعجز وأمنع عن إدراك فاعله من كل مفعول تقدّم ذكره»<sup>(4)</sup>. انتهى.

(1) في (س) تنصحب.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 101.

(3) فصوص الحكم، ص 62.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 92.

فهذا كما ترى غير ما فهمه الأصل [الجانب الغربي]، فإن مفهوم كلامه أن الخلاف في "المفعول الإبداعي"، وأنه عند الشيخ "الحقيقة المُحمّدية" وعند غيره "العقل الأول"، وليس كذلك. وإنما مُراد الشيخ أن المفعول الإبداعي المُستقى بالحقيقة المُحمّدية عنده، وبالعقل الأول عند غيره من الفلاسفة، وهو القلم الأعلى، هو أعجز عن إدراك فاعله من كل مفعول تقدّم ذكره، يعني من النفوس والأرواح والأفلاك والعناصر والمعادن وغيرها. فالتُنبُّت في كلام الشيخ للمفعول الإبداعي، والمحكوم به عليه، إنما هو العجز عن إدراك خالقه، دون الاختلاف فيه ما هو.

وأما قوله [أي الكازروني]: "وجميع الأرواح البشرية والعلمية إلخ..."، فليس في هذا الباب كما يوهمه ظاهر كلامه. فلعل في الأصل سقطاً<sup>(1)</sup>. نعم قد ذكر الشيخ [ابن عربي] رحمه الله تعالى سبق نبوته صلى الله عليه وسلم في مواضع من كتبه، منها ما ذكره في الفصّ الشبني كما تقدّم. ومنها في الباب العاشر من الفتوحات المكية حيث قال:

«اعلم أيّدك الله أنه ورد في الخبر: ((أنا سيد ولد آدم / ولا فخر)) بالراء، [48] وفي رواية: بالزاي، وهو التبجج<sup>(2)</sup> بالباطل. وفي صحيح مسلم: ((أنا سيد الناس يوم القيامة)). فثبت له السيادة والشرف على أبناء جنسه من البشر. وقال صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))، يريد على علم بذلك. فأخبره الله تعالى بمرتبته وهو روح قبل إيجاد الأجسام الإنسانية، كما أخذ الميثاق على بني آدم قبل إيجاد أجسامهم. وألحقنا الله بأنبيائه بأن جعلنا شهداء على أممهم حين يبعث في كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم، وهم الرسل. فكانت الأنبياء في العالم نوابه صلى الله عليه وسلم من آدم إلى آخر الرسل، وهو عيسى عليهم السلام. وقد أبان صلى الله عليه وسلم عن هذا المقام بأمور منها: قوله صلى الله عليه وسلم: ((لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني))، وقوله في

(1) في هامش (ت). وفي (س) سقط.

(2) حاشية في (س)، ق 63ب) يُشير فيها الناصح أنه استخدم نسخة مخطوطة ثانية وردت فيها كلمة التبجج مرسومة هكذا "التبجج".

نزول عيسى ابن مريم في آخر الزمان: ((إنه يؤمنا منا))، أي: يحكم قينا بسنة نينا صلى الله عليه وسلم، ويكر الصليب ويقتل الخنزير. ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم قد بُعث في زمان آدم لكانت الأنبياء وجميع الناس تحت حكم شريعته إلى يوم القيامة حسًا. ولهذا لم يُبعث عامة -يعني: إلى العامة- إلّا هو خاصة<sup>(1)</sup>، فهو الملك والسيد، وكل رسول سواء فبعث إلى قوم مخصوصين. فلم تعم رسالة أحد من الرسل سوى رسالته صلى الله عليه وسلم، فمن زمان آدم إلى زمان بعث صلى الله عليهما وعلى سائر الأنبياء وسلم، وإلى يوم القيامة، ملكه.

وأما<sup>(2)</sup> تقدمه في الآخرة على جميع الرسل وسيادته فمنصوص عليه في الصحيح عنه. فروحانيته صلى الله عليه وسلم موجودة، وروحانيته كل نبي ورسول، فكان الإمداد يأتي إليهم من تلك الروح الطاهرة بما يظهرون به من الشرائع والعلوم في زمان وجودهم رُسُلًا، ونشريعهم الشرائع، كعلي ومعاذ وغيرهما في زمان وجودهم ووجوده صلى الله عليه وسلم، وكإلياس وخضر وعيسى عليهم السلام في زمن ظهوره في آخر الزمان حاكمًا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم في أمته المُقر في الظاهر. لكن لما لم يتقدم في عالم الحس وجود عيسى صلى الله عليه وسلم أولًا، نُسب كل شرع إلى من بعث به، وهو في الحقيقة شرع محمد صلى الله عليه وسلم، وإن كان / مفقود العين من حيث لا يعلم ذلك، كما هو مفقود العين الآن، وفي زمان نزول عيسى عليه السلام والحكم بشرعه.

وأما نسخ الله بشرعه جميع الشرائع فلا يخرج هذا النسخ ما تقدمه من الشرائع من أن يكون من شرعه. فالله قد أشهدنا في شرعه الظاهر المنزل به صلى الله عليه وسلم في القرآن والسنة النسخ، مع إجماعنا واتفاقنا على أن ذلك المنسوخ شرعه الذي بُعث به إلينا، فَنَسَخَ بِالْمُتَأَخِّرِ الْمُتَقَدِّمَ. فكان هذا

(1) حاشية في (س، ق 163) بقلم مُخالف للأصل مفادها: "قوله خاصة، وأما آدم فالعموم في رسالته لعارص وهو قلة أمته. وأما هلاك أهل الأرض بالطوفان فليس لعموم رسالة نوح، بل لأنّ البلاء بعم كما جرت به العادة الإلهية، كما في شروح الشفاء".

(2) ليست في الفتحاح، ج 1، ص 135.

النسخ الموجود في القرآن والسنة نبيها لنا على أن نسخه لجميع الشرائع المتقدمة لا يخرجها عن كونها شرعاً له. وكان نزول عيسى عليه السلام في آخر الرمان حاكماً بعين<sup>(1)</sup> شرعه، أو بعضه الذي كان عليه في زمان رسالته. وحكمه بالشرع المحمدي المقرر اليوم دليلاً على أنه لا حكم لأحد اليوم للأنبياء عليهم السلام مع وجود ما قرره صلى الله عليه وسلم في شرعه. ويدخل في ذلك ما هم عليه أهل<sup>(2)</sup> الذمة من أهل الكتاب ما داموا يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن حكم الشرع على أحوال. فخرج من هذا المجموع كله أنه ملك وسيد على جميع بني آدم، وأن جميع من تقدمه كان ملئاً له وتبعاً، والحاكمون فيه نواب عنه.

فإن قيل: فقله صلى الله عليه وسلم: ((لا تُفَضِّلُونِي))؟ فالجواب نحن ما فضلنا بل الله فضله، فإن ذلك ليس لنا وإن كان قد ورد: ﴿أَوَلَيْكَ أَلِيٌّ هَدْىَ اللَّهُ فُهِدَهُمْ أَقْدَةُ﴾ [الأنعام: 90]، لما ذكر الأنبياء عليهم السلام، فإنه قال: فبهديهم اقتده، وهديهم من الله، وهو شرعه صلى الله عليه وسلم، أي: ألزم شرعك الذي ظهر به نوابك من إقامة الدين ولا تتفرقوا فيه. فلم يقل: فبهم اقتده. وفي قوله: ﴿وَلَا تَلَفَرُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13] تنبيه على أحدية الشرائع. وقوله: ﴿أَتَبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النساء: 125] [النحل: 123] وهو الدين، فهو مأمور باتباع الدين. وإن الدين إنما هو من الله لا من غيره. وانظروا في قوله صلى الله عليه وسلم: ((لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني))، فأضاف الاتباع إليه، وأمر هو صلى الله عليه وسلم باتباع الدين وهدي الأنبياء، لا بهم. فإن الإمام الأعظم إذا حضر لا يبقى لنائب من نوابه حكم إلا له، فإذا غاب حكم النواب بمراسيمه، فهو الحاكم غيباً وشهادة.

وما أوردنا هذه الأخبار والتنبيهات إلا تانيساً لمن لا يعرف / هذه (مب) المرتبة من كشفه، ولا أطلعه الله على ذلك من نفسه، وأما أهل الله فهم على ما

(1) في الفتوحات، ج 1، ص 135: "بغير".

(2) ليست في (س).



نحن عليه، قد قامت لهم شواهد التحقيق على ذلك من ربه في نفوسهم. وإن كان ينصّر على جميع ما أوردناه في ذلك احتمالات كثيرة، فذلك راجع إلى ما تُعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها، لا ما هو الأمر عليه في نفسه عند أهل الأذواق الذين يأخذون العلم عن الله كالخضر وأمثاله<sup>(1)</sup>.

وقال:

«وهذا الذي ذكرناه إنما هو إذا كان المُلْك عبارة عن البشر خاصة، فإن نظر إلى سيادته على جميع ما سوى الحق، كما ذهب إليه بعض الناس، فكذلك فإنه ما ثم إلا ستة أجناس: الأول: المُلْك، والثاني: الجان، والثالث: المعدن، والرابع: النبات، والخامس: الحيوان، وانتهى المُلْك وتمهد واستوى وكان الجنس السادس: الإنسان، وهو ل خليفة على هذه المملكة، وإتاما وجد آخرًا ليكون إمامًا بالفعل<sup>(2)</sup>، حقيقة، لا بالصلاحية والقوة. فعندما يوجد عينه لم يوجد إلا واليًا<sup>(3)</sup>، سلطانًا ملحوظًا، ثم جعل له نوابًا<sup>(4)</sup> حين تأخرت نشأة جسده. فأول نائب له وخليفة عنه آدم عليه السلام، ثم ولد واتصل النسل وعين في كل زمان خلفاء، إلى أن وصل زمان نشأة الجسم الطاهر محمد صلى الله عليه وسلم، فظهر مثل الشمس الباهرة، فاندرج كل نور في نوره الساطع، وغاب كل حُكم في حُكمه، وانقادت جميع الشرائع إليه، وظهرت سيادته التي كانت باطنة، ف «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» [الحديد: 3]، فإنه قال: ((أوتيت جوامع الكلم))، وقال: ((فعلمت علم الأولين والآخرين))<sup>(5)</sup>. - انتهى الغرض من كلامه.

وقال في الباب الثاني عشر منها:

«ألا بأبي من كان مَلَكًا وسيّدًا وأدم بين الماء والطين واقف»

(1) الفتحاح المكية، ج 1، ص 135.

(2) في (م) بالعقل.

(3) في (م) وليًا.

(4) في (م) نوابه.

(5) الفتحاح المكية، ج 1، ص 137.

فذاك الرسول الأبطحي محمدُ      له في العلى مجد تليد<sup>(1)</sup> وطارفُ  
أتى بزمان السعد في آخر المدى      وكان له في كل عصر مواقفُ  
أتى لانكسار الدهر يجبر صدعه      فأتت عليه السن وعوارفُ  
إذا رام أمراً لا يكون خلافه      وليس لذلك الأمر في الكون صارفُ

اعلم أيّتك الله أنّه لما خلق الأرواح المحصورة المُدبرة للأجسام بالزمان / عند وجود حركة الفلك، لتعيين<sup>(2)</sup> الملة المعلومة عند الله، وكان عند أول [58]  
خلق الزمان بحركته، خلق الروح المُدبرة، روح محمد صلى الله عليه وسلم.  
ثم صدرت الأرواح عند الحركات، فكان لها وجود في عالم الغيب دون عالم  
الشهادة. وأعلمه الله تعالى<sup>(3)</sup> بنبوته ويشره بها، وآدم لم يكن إلا كما قال:  
"بين الماء والطين". ولما انتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد صلى الله  
عليه وسلم إلى وجود جسمه<sup>(4)</sup> وارتباط الروح به، انتقل حكم الزمان في  
جريانه إلى الاسم الظاهر. فظهر محمد صلى الله عليه وسلم بذاته جسمًا  
وروحًا. فكان الحكم له باطنًا أولًا في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي  
الأنبياء والرسل صلى الله عليهم وسلم، ثم صار الحكم له ظاهرًا. فنسخ كل  
شرع أبرزه الاسم الباطن بحكم الاسم الظاهر، لبيان اختلاف حكم الاسمين،  
وإن كان الشرع واحدًا، وهو صاحب الشرع، فإنه قال: "كنت نبيًا"، وما  
قال: "كنت إنسانًا"، ولا "كنت موجودًا"، وليست النبوة إلا بالشرع المُقرر  
عليه من عند الله. فأخبر أنّه صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه  
في هذه الدنيا<sup>(5)</sup>.

(1) في (م) طريف.

(2) في (م) لتعين.

(3) ليست في (س).

(4) ورد في (ت) اسمه، وما أثبتناه هو من بقية النسخ، وهو المرافق للفتوحات.

(5) الفتوحات المكية، ج 1، ص 143.

ثم قال بعد أسطر:

«فقد ثبت له صلى الله عليه وسلم السيادة في العلم في الدنيا، وثبت له السيادة في الحكم، حيث قال: ((لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني))، وتبين ذلك عند نزول عيسى عليه السلام وحكمه فينا بالقرآن. فصَحَّحَ له السيادة في الدنيا بكل وجه ومعنى. ثم أثبت له السيادة على سائر الناس يوم القيامة بفتح باب الشفاعة، ولا يكون ذلك لنبي يوم القيامة إلا له صلى الله عليه وسلم»<sup>(1)</sup>.

إلى أن قال: «فلا فلك أوسع من فلك محمد صلى الله عليه وسلم، فإن له الإحاطة، وهي لمن خصه الله بها من أمته بحكم التبعية»<sup>(2)</sup>. إلى أن قال: «فكان من ذلك أن بُعث وحده إلى الناس كافة، فعَمَّت رسالته»<sup>(3)</sup>. إلى أن قال: «خصه الله بصورة الكمال، فكمُلَّت به الشرائع وكان خاتم النبيين، ولم يكن ذلك لغيره صلى الله عليه وسلم. فبهذا وأمثاله انفرد بالسيادة الجامعة للسيادات كلها، والشرف المحيط الأعم صلى الله عليه وسلم»<sup>(4)</sup>. إلى أن قال: «فكان له الكشف الأتم، فيرى ما لا يرى، ويسمع ما لا نسمع، صلى الله عليه وسلم»<sup>(5)</sup>.

[هـ] انتهى الغرض من كلام الشيخ قُدَّس سرَّه ورضي عنه، / وقد كرر هذا المعنى في الفتوحات مرارًا، وهذا القُدْرُ كافُ هنا.

وأقول [البَرْزَنْجِي]: أما الحديث الذي جعله الشيخ قُدَّس سرَّه أصلًا في المسألة فقد رواه أبو نعيم في الدلائل، وابن أبي حاتم في تفسيره، وابن لال، ومن طريقه الديلمي، كلهم من حديث سعيد بن بشير عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا، لكن لا باللفظ الذي رواه الشيخ قُدَّس سرَّه،

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 143.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 144.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 145.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 146.

(5) الفتوحات المكية، ج 1، ص 147.

بل بلفظ: ((كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث)). ورواه الإمام أحمد في المسند والبخاري في تاريخه، والبغوي وابن السكّن وغيرهما من الصحابة وأبو نُعَيْم في الحلية، والحاكم في صحيحه عن ميسرة الفجر رضي الله عنه بلفظ: ((كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد)). ورواه بهذا اللفظ: الترمذي وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه: ((قيل يا رسول الله متى كنت نبياً؟ وفي لفظ: متى كُتِبْتَ - من الكتابة - فقال: كنت - أو: كتبت - نبياً وآدم بين الروح والجسد)). قال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم أيضاً، وفي لفظ: ((وآدم منجدل في طيته)). وفي صحيح ابن جَبَّان والحاكم من حديث العرياض بن سارية رضي الله عنه مرفوعاً: ((إني عند الله لمكتوب خاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طيته)). وكذا أخرجه أحمد والدارمي في مسنديهما، وأبو نعيم والطبراني من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((قيل: يا رسول الله متى كُتِبَ نبياً؟ قال: وآدم بين الروح والجسد)).

ذكر ذلك كله الحافظ أبو الخير شمس الدين محمد السخاوي في المقاصد الحسنة، قال: وأما الذي على الألسنة بلفظ: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين))<sup>(1)</sup> فلم نقف عليه بهذا اللفظ، فضلاً عن زيادة: "ولا آدم ولا ماء ولا طين". قال: وقد قال شيخنا - يعني الحافظ ابن حجر - في بعض الأجوبة عن هذه الزيادة: إنها ضعيفة، والذي قبلها قوي، انتهى كلام السخاوي. وتبعه تلميذه الحافظ الشهاب القسطلاني في المواهب اللدنية. لكن قد ذكر الشيخ [ابن عربي] قُتِسَ سرّه أنّ الحديث الضعيف سنداً قد يكون صحيحاً كشفاً، وبالعكس، فلعل اللفظ المذكور صحّ عند الشيخ [ابن عربي] فذكره.

وأما الحديث الآخر وهو قوله: ((لو كان موسى حياً...))، الحديث، فرواه أبو يعلى عن جابر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنه والله لو كان موسى / حياً بين أظهركم ما حلّ له إلا أن يتبعني)). [151] ورواه الإمام أحمد عن عبد الله بن ثابت قال: جاء عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "يا رسول الله إنني مررت بأخ لي من قريظة فكتب لي جوامع من

التوراة ألا أعرضها عليك؟ فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً. فشرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: ((والذي نفس محمد بيده لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم، إنكم حظي من الأمم، وأنا حظكم من النبيين)). هذا بيان الحديث من حيث الرواية، وأما من حيث المعنى فما ذهب إليه الشيخ قدس سره في معناه هو عين الصواب.

وقد سبقه إلى ذلك من الصوفية المحققين الإمام أبو القاسم بن قسي في كتاب خلع النعلين، -قال الشيخ: وهو من سادات القوم- وغيره، وتبعه عليه منهم من تأخر عن الشيخ كلهم أو أكثرهم من المحققين، وأنشد بعضهم:

واني وإن كنت ابن آدم صورة

فلي فيه معنى شاهد بأبوتي<sup>(1)</sup>

ولم أر منهم من رذّ قوله أو خالفه فيه، وقد وافقه من علماء الظاهر الإمام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي رحمه الله تعالى، واستدل له بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ حَقِّبٍ وَجِئَكُمْ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ [آل عمران: 81]. ويما رواه في تفسير الآية الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال: "لم يبعث الله نبياً آدم فمن بعده إلا أخذ عليه العهد في محمد صلى الله عليه وسلم لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولنصرته، فيأخذ العهد على قومه"، ثم تلا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 81]. وروى هو وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما في الآية نحوه، وروى هو وابن أبي حاتم عن السدي نحوه، وهو وعبد بن حميد عن قتادة نحوه.

(1) حاشية في (س، ق66) مفادها: اليث من الثانية الكبرى. اليث 631 من "ثانية" ابن العارض.

قال السبكي رحمه الله:

«أخذ الله عليهم الميثاق أنه صلى الله عليه وسلم على تقدير مجيئهم في زمانه يكون مُرسلاً إليهم، فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، وتكون الأنبياء والأمم كلهم<sup>(1)</sup> من أمته، ويكون قوله صلى الله عليه وسلم: «(بعثت إلى الناس كافة)» لا يختص به الناس من زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول من قبلهم أيضًا.

(ب)

فإذا عُرف هذا؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم نبي الأنبياء، / ولهذا ظهر في الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه، وفي الدنيا كذلك ليلة الإسراء صلى بهم. ولر اتفق مجيئه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الإيمان به ونصرته، وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم. فنبوته ورسالته إليهم<sup>(2)</sup> أمر حاصل له، وإنما أمره يتوقف على اجتماعهم معه، فتأخر ذلك الأمر راجع إلى وجودهم لا إلى عدم اتصافه بما يقتضيه. وفرق بين توقف الفعل على وجود المحل وقبوله، وبين توقفه على أهلية الفاعل. فههنا لا تتوقف من جهة الفاعل ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة، وإنما هو من جهة وجود العصر المُشتمل عليه، فلو وجد في عصرهم لزمهم اتباعه بلا شك.

ولهذا يأتي عيسى عليه السلام في آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم على حاله، لا كما يظن بعض الناس أنه يأتي وهو واحد من هذه الأمة. نعم، هو واحد منها لما قلنا من اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم، وإنما يحكم بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: بالقرآن والسنة وكل ما فيهما من أمر ونهي<sup>(3)</sup>، فهو مُتعلق به كما يتعلق بسائر هذه الأمة. وهو نبي كريم على حاله لم ينقص منه شيء.

وكذلك لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أو زمان موسى وإبراهيم ونوح وآدم صلوات الله عليهم أجمعين كانوا مُستمرين على نبوتهم

(1) ليست في (م).

(2) ليست في (م).

(3) في (م) من الأمر والنهي.

ورسالتهم إلى أمهم، والتي صلى الله عليه وسلم نبي عليهم ورسول إلى جميعهم. فنُبوتَه ورسالتُه أعم وأشمل وأعظم، ومُتَّفَقٌ مع شرائعهم في الأصول لأنها لا تختلف، وتقدّم شريعته فيما عساه يقع الاختلاف فيه من الفروع، إمّا على سبيل التخصيص<sup>(١)</sup> وإمّا على سبيل النسخ؛ أو لا نسخ ولا تحصيل بل شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الأوقات بالنسبة إلى أولئك ما جاءت به أنبياءهم، وفي هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة ما جاءت به ذاته الشريفة. والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات، كما أنّ الأدوية تختلف باختلاف أشخاص المرضى وأوقات الأمراض\*.

قال [البكي]:

\* وبهذا بان لنا معنى حديثين كانا غابا عنا؛ أحدهما: قوله صلى الله عليه وسلم: ((بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ))، كُنَّا نَظُنُّ أَنَّهُ مِنْ زَمَانِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَبَانَ أَنَّهُ لَجَمِيعِ النَّاسِ أَوَّلُهُمْ وَآخِرُهُمْ. والثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: ((كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ))، كُنَّا نَظُنُّ بِالْعِلْمِ، فَبَانَ أَنَّهُ مَعْنَى زَائِدٍ عَلَى ذَلِكَ. وَإِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْحَالُ بَيْنَ مَا بَعْدَ وَجُودِ جَسَدِهِ الشَّرِيفِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَلُوغِهِ الْأَرْبَعِينَ، وَمَا قَبْلَ ذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَبْعُوثِ إِلَيْهِمْ وَتَأْخُلُهُمْ لِسَاعِ كَلَامِهِ، لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَلَا إِلَيْهِمْ لَوْ تَأَخَّلُوا قَبْلَ ذَلِكَ.

وتعليق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحلّ القابل، وقد يكون بحسب الفاعل المُتَصَرِّف، فهُنَا التعلّق إنّما هو بحسب المحلّ القابل، وهو المبعوث إليهم، وقبول سماع الخطاب، والجسد الشريف الذي يُخاطَبُهُمْ بِلِسَانِهِ. وهذا كما يوغل الأب رجلاً في تزويج ابنته إذا وجد كُفْتًا، فالتوكيل صحيح، وذلك الرجل أهل للوكالة، ووكالته ثابتة. وقد يتوقف حصول التصرف على وجود الكفء، ولا يوجد إلّا بعد مدة، وذلك لا يقدح في صحة التوكيل وأهلية الوكيل.

[152]

(١) في (س) الاختصاص.



### قال [السبكي]:

«وقد جاء أنّ الله خلق الأرواح قبل الأجساد، فقد تكون الإشارة بقوله: «(كنت نبياً)» إلى روحه الشرفه، أو إلى حقيقة من الحقائق، والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها، وإنّما يعلمها خالقها، ومن أمّله الله نور إلهي. ثم إنّ تلك الحقائق يؤتي الله كل حقيقة منها ما يشاء من الوقت الذي يشاء، فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاه الله ذلك الوصف بأن يكون خَلَقَهَا مُتَهَيِّئَةً لذلك، وأفاضه عليها من ذلك الوقت فصار نبياً. وكتب اسمه على العرش، وأخبر عنه بالرسالة، لتعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده. فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم موجودة من ذلك الوقت، وإن تأخر جسده الشريف المُتَّصِفُ بها. واتَّصَفَ حقيقته بالأوصاف الشريفة الفائضة عليه من الحضرة الإلهية مُتَقَدِّمَةً، وإنّما يتأخر البعث والتبليغ. وكل ما له من جهة الله تعالى، ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته مُعْجَل، لا تأخر فيه، وكذلك استبأؤه وإيتاؤه الكتاب والحكم والنبوة، وإنّما المُتَأَخَّرُ تكوّنه وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم.

وقد علّم من هذا أنّ من فتره بعلم الله بأنّه سيصير نبياً لم يصل إلى هذا المعنى، لأنّ علم الله تعالى مُحِيطُ بسائر الأشياء، ووصف النبي صلى الله عليه وسلم بالنبوة في ذلك الوقت / ينبغي أن يفهم منه أنّه أمر ثابت له في ذلك الوقت. ولو كان المُراد بذلك مُجَرَّدُ العلم بما سيصير في المُستقبل لم يكن خصوصية له بأنّه نبي وآدم بين الروح والجسد، لأنّ جميع الأنبياء والرسل يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبّله. فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر إعلاماً لأمته ليعرفوا قدره عند الله تعالى<sup>(1)</sup>. انتهى مُلَخَّصاً، [أي: كلام السبكي].

وقد أقرّه كلّ من جاء بعده، ونقل عنه المحافظان الجلال السيوطي في

(1) انظر رسالة التعظيم والمنة في «تَرْوِيسُ بَدِ وَتَسْمِيرُهُ»، لتقي الدين السبكي في فتاوى السبكي، بيروت، دار المعرفة، ج 1، ص 38-41.

الخصائص الكبرى<sup>(1)</sup>، والشهاب القسطلاني في المواهب<sup>(2)</sup> واستحسنه. وهو كما ترى وكلام الشيخ [ابن عربي] من إشكالة واحدة، وكأنه مُستمدّ فيه من كلام الشيخ [ابن عربي]، وليس فيه مخالفة لكلام الشيخ جميعه إلّا في قوله: كذلك لو بعث النبي في زمانه - يعني: عيسى - أو زمان موسى وإبراهيم ونوح وآدم كانوا مُستمرّين على نبوتهم ورسالتهم إلى أمهم. فإنّه بحسب الظاهر مُخالف لقول الشيخ قدّس سرّه: «فإنّ الإمام الأعظم إذا حضر لا يبقى لنائب من نوابه حكم إلّا له، فإذا غاب حكم النواب بمراسيمه، فهو الحاكم غيّاً وشهادة»<sup>(3)</sup>. - انتهى.

إلّا أن يُقال: يؤول كلام السبكي بأنّ المُراد رسالتهم من قبل النبي صلى الله عليه وسلم بأمر الله، بمعنى أنّه كان يُرسل إلى كل قوم من طرفه بأمر الله ذلك الرسول إلى ذلك القوم بعينه. كما أرسل عليّاً ومعاذاً إلى اليمن، وأرسل جماعة من الصحابة إلى أطراف الأرض، ضرورة أنّه إذا بعث كان يبعث إلى كافة الأنام، ويوحى إليه بمكّة ويهاجر إلى المدينة كما هو الواقع، وكان لا يتصوّر وصوله إلى جميع أقطار الأرض. فكان يبعث نوحاً إلى قومه، وإبراهيم إلى قومه وهكذا، وكل ذلك بأمر الله تعالى، فيتوافق الكلامان.

غاية الباب<sup>(4)</sup> أنّ نوابه الذين قبله أشرف من الذين في زمانه وبعده، ما عدا عيسى لأنّه من الذين كانوا قبله، لأنّ المُستتب لهم عنه هو الله، بخلاف من في زمانه، فإنّه المُستتب لهم عن أمر الله. وهذا نظير ما قالوا في الفقه: نائب السلطان ونائب القاضي، مع أنّ كليهما نائبان عن القاضي، لكن الأول: أنابه عنه السلطان، والثاني: أنابه هو عن نفسه عن إذن السلطان، إذ لو نهى السلطان عن الاستتابة<sup>(5)</sup> لم يكن له أن يستتب أصلاً. فهذا غاية ما يمثل به تقريباً في مسألتنا.

(1) انظر: جلال الدين السيوطي، الخصائص الكبرى أو كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ج 1، ص 11.

(2) انظر: أحمد بن محمد القسطلاني، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق صالح أحمد الشامي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط 2، 2004، ج 1، ص 63.

(3) الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 135.

(4) في (م) غاية ما في الباب.

(5) في (م) الإنابة، وفي حاشية أفاد الناسخ تحت رمز (ن) = نسخة: الاستتابة. وحاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

وفي قول السبكي: "والحقائق تقصر عقولنا / عن معرفتها إلخ". اعتراف<sup>[53]</sup> بفضل الأولياء ومنهم الشيخ قُدس سرّه. وكفى بالسبكي في جلالة شاهدًا لهم، وبالله التوفيق، وهو الهادي إلى التحقيق.

وأما عبارة الشيخ قُدس سرّه المأخوذة منها قوله: إنّ الرسول له ثلاث مراتب، فهي ما قال في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات:

«اعلم أنّ لله تعالى في كل نوع من المخلوقات خصائص، وهذا النوع الإنساني هو من جُملة الأنواع، ولله فيه خصائص... وصفوة، وأعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام، ولهم مقام الرسالة والنبوة والولاية والإيمان. فهم أركان بيت هذا النوع.

والرسول أفضلهم مقامًا وأعلامهم حالًا، أي: المقام الذي أرسل منه أعلى منزلة عند الله من سائر المقامات. وهُم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم كما يُحفظ البيت بأركانه. فلو زال ركن منها زال كون البيت بيتًا. ألا إنّ البيت هو الدّين، ألا إنّ أركانه هي الرسالة والنبوة والولاية والإيمان، ألا إنّ الرسالة هي الركن الجامع للبيت وأركانه، ألا إنّها هي المقصودة من هذا النوع. فلا يخلو هذا النوع أن يكون فيه رسول من رسل الله، كما لا يزال الشرع الذي هو دين الله فيه. ألا إنّ ذلك الرسول هو القطب المُشار [إليه] الذي ينظر الحقّ إليه، فيبقى به هذا النوع في هذه الدار (ولو كفر الجميع، ألا إنّ الإنسان لا يصحّ عليه هذا الاسم إلّا أن يكون له جسم طيّعي وروح، ويكون موجودًا في هذه الدار الدنيا بحقه وبحقيقته)<sup>(1)</sup>. فلا بدّ أن يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجودًا في هذا النوع (في هذه الدار بجسده وروحه يتغذى، وهو مُجلى الحقّ من آدم إلى يوم القيامة.

ولما كان الأمر على ما ذكرنا ومات رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) في (ت) وردت هذه الفقرة على النحو الآتي المختصر: "فيبقى به هذا النوع في هذه الدار الدنيا بحقه وبحقيقته". وما أثبتناه من بقية النسخ وهو يوافق الفتوحات.

بعدما<sup>(1)</sup> قرّر الدّين الذي لا يُنسخ، والشرع الذي لا يتبدّل، ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقومون بها. والأرض لا تحلو من رسول حيّ بجسمه، فإنّه قطب العالم الإنساني، ولو كانوا ألف رسول لا بدّ أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود. فأبقى الله تعالى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة وهم: إدريس النبي صلى الله عليه وسلم بقي حيّاً بجسده، وأسكنه الله تعالى السماء الرابعة. والسموات السبع هنّ من عالم الدنيا، تبقى ببقائها وتفتى صورتها بفنائها. فهي جزء من الدار الدنيا، فإنّ في الدار الأخرى تبدل السماوات والأرض / بغيرهما كما تبدل هذه النشأة الترابية متناً نشأة<sup>(2)</sup> أخرى [MS] غير هذه كما وردت الأخبار (...). وأبقى في الأرض إلياس وعيسى وكلاهما من المرسلين<sup>(3)</sup>، وهما قائمان بالدّين الحنيفي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم. فهؤلاء ثلاثة من الرسل المُجمع عليهم أنّهم رسل<sup>(4)</sup>. وأمّا الخضر وهو الرابع<sup>(5)</sup>، فهو المُختلف فيه عند غيرنا لا عندنا. فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدار<sup>(6)</sup> الدنيا وكلهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحقّ من العالم. فما زال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة، وإن لم يُبعثوا<sup>(7)</sup> بشرع ناسخ ولا هم على غير شرع محمد صلى الله عليه وسلم، «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» [الأعراف: 187]. والواحد من هؤلاء الأربعة وهم: عيسى وإلياس وإدريس والخضر هو القطب، وهو أحد أركان بيت الدّين، وهو ركن الحجر الأسود. واثنان منهم هما الإمامان، وأربعتهم هم الأوتاد.

(1) ما بين قوسين ورد في (ت) على النحو الآتي المختصر: "موجوداً في هذا النوع بعد ما قرّر". وما أثبتناه من بقية النسخ يوافق الفتوحات.

(2) في الفتوحات المكية ج 2، ص 5: نشأت أخرى.

(3) حاشية في (س، ق 169) مفادها: "الذي في شروح الشفا [للفاضل عياض] أنّ عيسى وإدريس في السماء، وإلياس والخضر في الأرض".

(4) عبارة "المُجمع عليهم أنّهم رسل" ليست في (ت).

(5) حاشية في (س، ق 170) مفادها: "قف على أنّ الخضر رسول عند الشيخ...".

(6) ليست في (ت).

(7) حاشية في (س، ق 170) مفادها: "قف على أنّ البعة أربعة...".

فبالواحد يحفظ الله الإيمان وبالثاني الولاية وبالثالث النبوة وبالرابع الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الدين الحنفي. فـ "القطب" من هؤلاء لا يموت أبدًا، أي: لا يصعق. (قال) وهذه المعرفة (...) لا يعرفها إلا من أهل طريقنا إلا الأفراد والأمناء<sup>(1)</sup>. انتهى الغرض منها.

وأما ما ذكره [الكازروني] من تقسيم الولاية فهو أيضًا مأخوذ من كلام الشيخ قُدس سرّه مع تصرف فيه، فقد قال الشيخ قُدس سرّه في الباب المذكور: «اعلم أنّ رجال الله في هذه الطريقة هم المُسْمُون بعالم الأنفاس وهو اسم يعمّ جميعهم، وهم على طبقات كثيرة وأحوال مُختلفة، فمنهم من [تجمع] له الحالات كلها والطبقات. ومنهم من يحصل له من ذلك ما شاء الله، (...) ومنهم من يحصره عدد في كل زمان، ومنهم من لا عدد له لازم، فيقلّون ويكثرون. قال: ولنذكر منهم أهل الأعداد ومن لا عدد لهم بالقابهم إن شاء الله تعالى: فمنهم رضي الله عنهم الأقطاب، وهم الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة، وقد يتوسعون في هذا الإطلاق، فيسمّون كل من دار عليه مقام ما من المقامات وانفرد به في زمانه عن أبناء جنسه قطبًا، فيسمّى قطب كذا بالإضافة<sup>(2)</sup>، لكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مُطلقًا من غير إضافة، لا يكون منهم في كل زمان إلا واحد منهم، وهو "الغوث" أيضًا، /وهو من المُقرّين وسيد الجماعة في زمانه.

[134]

ومنهم من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام: كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن<sup>(3)</sup> ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل.

(1) الفتوحات الحكيمة، ج2، ص5-6. وفي النص تصرف شديد.

(2) ليست في (م).

(3) حاشية في (س، ق170) مفادها: "قوله: والحسن... لم يذكر الحسين لأن أهل الكوفة طلبوه ليُبايعوه فلمّا جاءهم غدروهم وقتلوه، فلم تعفد له بيعة، وتعديد هؤلاء بترأى منه مُنافاة لما مرّ أنّنا من القطب رسول وواحد إلى يوم القيامة، فليُحمر. وجوابه أنّ هذا في الحقيقي لا في النائب".

ومهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حُكم له في الظاهر: كأحمد بن هارون الرشيد السني، وكأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حُكم لهم في الظاهر.

ومنهم الأئمة وهما اثنان، لا يزيدون في كل زمان على اثنين لا ثالث لهما: الواحد عبد الرب والثاني عبد الملك، والقطب عبد الله، ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ﴾ [البقر: 19]، فالأقطاب كلهم عبد الله، والأئمة في كل زمان عبد الملك وعد الرب، وهما اللذان يخلفان القطب إذا مات، وهما بمنزلة الوزيرين<sup>(1)</sup>.

ثم أطل في ذكر أنواعهم، ودخل في قوله: «ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة 'المهدي'، فإنه من الجامعين بين الخلافتين قطعاً، وهو أولى بذلك من عمر بن عبد العزيز والمتوكل»، بل قال الشيخ قُدس سرّه: «إنه لم يبلغ أحد قبله من الخلفاء مرتبته»، فلإخراج الأصل له من الخلفاء ليس في محله، بل هو من أجل الخلفاء والأولياء. روي عن ابن سيرين أنه فضله على أبي بكر وعمر، وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حقه: «(يَقْفُو أَثَرِي لَا يُخْطِئُ)<sup>(2)</sup>». قال الشيخ قُدس سرّه: «فهو معصوم من الخطأ في أحكامه، وهذا لم يكن لخليفة قبله»، فتصميمه غير صحيح<sup>(3)</sup>. انتهى بمعناه.

وهذا لا يُنافي ما انعقد عليه الإجماع من أفضلية الخلفاء الأربعة، إذ هذه الفضيلة جُزئية، فتقسيم الأصل مبني على تقييد الخلافة بخلافة النبوة كما مرّت في رواية، وألا فهو غير صحيح<sup>(4)</sup>.

ثم قال الشيخ بعد نحو ورقتين: «ومنهم الختم وهو واحد لا في كل زمان، بل هو واحد في العالم، يختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون في الأولياء

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج 2، ص 6. وفي النص تصرف شديد واحتصار وحذف.

(2) حاشية في أسمل (س، ق 70 ب) مفادها: 'أقول: قوله: يقفو أثري ولا يُخطئ، لا ينلزم، لحوازه كونه محفوظاً. وحيث لا يلزم كونه أفضل من أبي بكر المأماني للإجماع'.

(3) 'تصميمه غير صحيح' فقط في (ت).

(4) من قوله 'انتهى بمعناه' حتى 'غير صحيح' لم ترد في (ت)، والاستدراك من باقي النسخ.



المُحمَّدَيْن أكثر منه. (قال) وثمة ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي، وهو عيسى عليه السلام، وهو ختم الأولياء، كما كان ختم دورة الفلك، فله يوم القيامة حشران<sup>(1)</sup>، إلى آخر ما قال.

#### المقام الرابع: في بيان مراده بالختم

فأقول: وقد اختلفوا في مراده بالختم اختلافاً كثيراً، ووجهوا كلامه توجيهات، منها ما ذكره الأصل من جعل الختم أربعة، ولم أره لغيره. ومنهم من حكم باضطراب كلام الشيخ فيه. ومنهم من قال: المراد هو نفسه في جميع المواضع. ومنهم من قال: إنها مَرْتَبَةٌ كلية تورث إلى يوم القيامة. فلتقل بقية كلام الشيخ قُدس سرّه ثم نتكلّم عليه بحسب الومع. /

[354]

قال رحمه الله في الباب الرابع عشر: «وأما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، (... إلى أن قال) ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، أكمل مظاهره في "قطب الزمان" وفي الأفراد وفي ختم الولاية المُحمّدية وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام<sup>(2)</sup>. وهو صريح عنده في أنّ الختم ختمان: ختم الولاية المُحمّدية وختم الولاية العامة الذي لا ولي بعده أصلاً، وهو سيدنا عيسى عليه السلام.

وأصرّح منه في هذا الباب في أجوبة سؤالات الترمذي قوله:

«الختم ختمان: [ختم يختم الله به الولاية و] ختم يختم الله به الولاية المُحمّدية، وأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام،... وأما ختم الولاية المُحمّدية فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وبيتاً، وهو في زماننا اليوم موجود، عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسة، رأيت العلامة<sup>(3)</sup> التي قد أخفاها الحق عن عيون عباده وكشفها لي بمدينة فاس، حتى رأيت

(1) انظر: الفتوحات المكية ج2، ص9. وجملته "كما كان ختم دورة الفلك" ليت في (م).

(2) الفتوحات المكية، ج1، ص151.

(3) حاشية في أسفل (س، ق 171) مفادها: "بلغ".



خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمها كثير من الناس، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه<sup>(1)</sup>.

وقال بعد<sup>(2)</sup> نحو ورقة: «بواطئ اسمه صلى الله عليه وسلم، ويحوز خلقه، وما هو بالمهدي المعروف المنتظر المُسمّى باسمه، فإنّ ذلك من سلالة وعثرته، والختم ليس من سلالة الحسية، ولكن من سلالة أعراقه وأخلاقه»<sup>(3)</sup>. انتهى.

وقال في عنقاء مُغرب<sup>(4)</sup> بالرمز: إنّ عيسى هو ختم الولاية العامة، ثم قال: وقد أوضح الله<sup>(5)</sup> لك العلامة بأنه خاتم الإمامة، أعني الإمامة المُحمّدية الجزئية لا الإمامة المطلقة الكلّية، إلى أن قال<sup>(6)</sup>: «إلى أن دخل عام خمسة وتسعين ونصف اليوم، وانجلى عن الشمس ظلام الغيم». ونصف اليوم أراد به نصف الألف يعني خمسة. وساق الكلام إلى أن قال: «وهكذا أقول في شمس غربنا، أظهرنا لكم من وراء قلبنا في حجاب غيبنا، فمن كان ذا كشف علوي وعزم قوي، شقّ عن قلبي حتى يرى فيه شمس ربي»<sup>(7)</sup>.

قال في إسعاف المولعين بكتب الشيخ محيي الدين:

«وأما أقوال الشيخ قدّس سرّه في خاتم الولاية المحمدية فمُتناقضة، فإنّه

- (1) الفتوحات المكية، ج2، ص49. باختصار.
- (2) حاشية في أعلى (س، ق71ب) مفادها: «بلغ».
- (3) الفتوحات المكية، ج2، ص49.
- (4) وهو من أشهر كتب ابن عربي عالٍج فيه مسألة «ختم الولاية» وعنوانه الكامل: عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب. ألفه سنة 595هـ بمدينة فاس. والرمز الذي أشار إليه هو كتابة خاصة بـ «قلم» رمزيّ يتضمّن آيات قرآنية وردت بحق المسيح عليه السلام. وقد ورد في نهاية الكتاب في فصل: نكتة تمام الأنبياء في تعيين ختم الأولياء. وقد ترجم الكتاب إلى اللغة الإنكليزية Gerald T Elmore سنة 1995م. وصدر في لندن عن دار بريل.
- (5) ليست في (س).
- (6) «إلى أن قال» ليست في (س).
- (7) انظر: ابن عربي، عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، 2004، ص99.

أخبر في بعض كلامه أنه رجل من الصين<sup>(1)</sup> يأتي فيما بعد. وفي بعضه أنه رآه في بعض مدن الغرب ورأى الخاتم بين كتفيه. وفي مواضع / من نظم ونثر أنه هو، وقد قال: إنَّ الخاتم واحد فلا يكون إلا واحداً.

[355]

وقال شيخنا [الكوراني] أبقاه الله تعالى:

والحاصل أنَّ الشيخ يُريد بخاتم الولاية المحمدية نفسه، تصريحاً تارة ورمزاً أخرى، منها ما مرَّ آنفاً، ومنها ما ذكره في الفتوحات في الباب الثالث والسبعين بالكناية والإشارة إلى كونه حائماً<sup>(2)</sup>، وبالترصيح في الباب الخامس والستين بعد ما ساق الرؤيا في اللَّبَّتَيْن قال: «وعسى أن أكون ممَّن ختم الله الولاية به وما ذلك على الله بعزيز»<sup>(3)</sup>، والترجي بعسى لسان أدب، وكانت الرؤيا بمكة سنة تسع وتسعين وخمسة. وهو المُشار إليه في عتقاء مُغرب في كلامه السابق نقله<sup>(4)</sup> - انتهى.

قلت [البرزنجي]: وكذلك ما تحيّر فيه صاحب الأصل المار آنفاً، فإن قوله: «ولد في زماننا» وقوله الآخر: «موجود في زماننا» صادق عليه، لأنّه ولد في زمان نفسه، وموجود فيه. وقوله: «الرجل من العرب من أكرمها أصلاً» صادق عليه أيضاً، «بيّناً» لأنّه من طي، وهم من العرب الأصليين ومن بيت حاتم، وهو أكرم بيوت طي. وقوله: «عرفت به سنة 595» وهو تاريخ رؤياه اللَّبَّتَيْن<sup>(5)</sup>.

والحاصل أنّه يُمكن تطبيقها عليه بجميع القيود، وكذلك قوله: «وجمعت به عبد الله وابن سودكين فانتفعا به ودعا لهما»، فإنهما تلميذاه، نعمناه أنّه أكرمهما بذلك، ودعا لهما. لكن قوله: «كشفها لي بمدينة فاس» مع أنّ الرؤيا كانت بمكة، فيه تغطية للأمر، أو أنّ المعنى أنّ الله كشف له بمدينة فاس عن آية الختم

(1) حاشية في (س، ق 71ب) مفادها: «قوله: "من الصين" ذكره في الفصوص».

(2) في (س) لعله خاتماً.

(3) الفتوحات العكية، ج 1، ص 319.

(4) انظر: إبراهيم الكوراني، المسلك القريب إلى أجوبة الخطيب، Schird Ali Pasa 2722، ق 50ب.

(5) سبق أن قال الكوراني إن الرؤيا كانت بمكة سنة 599 هـ.

بأن قال له: آيته كذا، ثم رأى الرؤيا رآها في نفسه، وعلى هذا فلا تناقض بين أقواله.

بقي أن قوله: «هو واحد في العالم»، هل هو على حقيقته وظاهره من أنه شخص واحد، أو هو مرنة في كل وقت ينزلها واحد، وكان في زمن الشيخ هو نفسه، فأخبر الشيخ عن حال نفسه، وأن كل من نازلها يرى أنه هو الخاتم؟

فذهب جمع إلى الأول؛ وعليه فقال الشيخ مؤيد الدين الجَنَدِي رحمه الله تعالى: إنه هو الشيخ قُدس سرّه، (كما يدل عليه كلامه في الفتوحات وغيره. وقال الشيخ داود القيصري: إنه عيسى عليه السلام، ويردّه أن الشيخ صرح بأن الختم ختمان وأن أحدهما عيسى وأنه ختم الولاية العامة. / وذهب كمال الدين عبدالرراق الكاشاني إلى أنه المهدي، ويردّه أن الشيخ قُدس سرّه<sup>(1)</sup> وإن سَمِيَ المهدي خاتم الأولياء، لكنه في الفتوحات صرح بأن الختم المُحمّدي ليس بالمهدي المعروف كما مرّ. وجمع الأصل بين هذه الأقوال بأن جعل الختم أربعة كما مرّ نقل كلامه، ولكنه ليس له سلف في ذلك، وإن لم يكن قوله بعيداً من الصواب.

وذهب آخرون إلى الثاني؛ وعليه يدل كلام الإمام صدر الدين القونوي في كتبه، فقد قال في تفسير الفاتحة: «إن الله تعالى ختم الخلافة الظاهرة في هذه الأمة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي عليه السلام، وختم مُطلق الخلافة عن الله تعالى بعيسى ابن مريم عليه السلام، وختم الولاية المُحمّدية بمن تحقق بالبرزخية الثابتة بين الذات والألوهة<sup>(2)</sup>». انتهى.

فظاهر هذا أنه من جمع بالبرزخية المذكورة بين الأمرين<sup>(3)</sup> أنه الختم المحمدي كائناً من كان.

(1) ما بين قوسين ليست في (م).

(2) الفرمي، إصجار البيان في تأويل أم القرآن، ص 522. هامش في (ت) مفاده: «الختم المُحمّدي هو المُتحقق بالبرزخية الثابتة بين الذات والألوهة».

(3) في (هـ) فظاهر هنا أن كل من تحقق بالبرزخية المذكورة.

## وأوضح من هذا قوله في خطبة الفكوك حيث قال:

"ثم إنه لما ورد التعريف الإلهي إلى هذا الضعيف باختصاصه - يعني نفسه -<sup>(1)</sup> بسر الآخرة، وآته لا وارث لكمال جمعته من صحنه غير ربه، تألم<sup>(2)</sup> لانطواء هذا البساط الذاتي الإلهي، ونفض هذا القسطاط العلي. فأخبر أنه سيقى لبعض ما تشتمل عليه هذه الجمعية حَمَلَةٌ تابعون كما قال صلى الله عليه وسلم: ((يحمل هذا العلم من كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين<sup>(3)</sup> وزيف المبطلين))، فحمد الله وسرّ بهذا الإخبار، وفي منصب الحال بحكم الترجي والانتظار...<sup>(4)</sup>، إلى آخر ما قال.

ومن هنا قال شيخنا الإمام صفي الدين أحمد بن محمد العلني عُرف بالقشاشي:

"الختم لا يكون إلا حيث يكون الفتح والابتداء، وما ذلك إلا لمحمد صلى الله عليه وسلم، إذ هو خاتم الرسل والأنبياء والأولياء، كما هو الأول والآخر. ولم تزل خلافته في أمته وراثته عنه بأبي بكر ثم بعمر ثم بعثمان ثم بعلي ثم بمن شاء الله تعالى، فلا حصر. ويكون ذلك القائم في العصر رحمة لولايته المقام الأكمل والأشمل، والمنتهى لوراثته موجود معه، وليس له ما له مما هو مُنفرد فيه، حتى يُفارقة إليه. ولِسِرِّ الخلافة عن الله، بذلك قال تعالى خطائًا / للكل: ﴿وَأَمِيقُوا مِمَّا حَفَلَكُمُ تُنْتَظِرِينَ بِهِ﴾ [الحديد: 7] من الأمر الحسي والمعنوي، ولذلك قال أبو يزيد رحمه الله تعالى: "الخلفاء كثير، وأمير المؤمنين واحد"، يعني المُتَكَلِّم على الجميع لكونهم أتباعًا وهو المتبوع، ولم يزل الأمر كذلك، حتى إلى من يقول<sup>(5)</sup>:

[156]

- (1) 'يعني نفسه'، زيادة في (ت)، وهي من إضافة المؤلف (البرزنجي).
- (2) في (س) تألم: وجع.
- (3) في (س) العالمين. وكلمة "الإلهي" لها عدة معاني منها: الإل بمعنى: العهد، وقد وردت عند ابن عربي وابن الفارض.
- (4) والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو: كتاب الفكوك في أسرار مستندات حكم المصومين، وهو لصدر الدين القونوي ربيب ابن عربي وأشهر تلاميذه (ت 672هـ)، انظر: تحقيق محمد خواجوي، طهران، 1427هـ، ص 152-153 وفي اختلافات طبعة.
- (5) في (م) من لا يقول.

الله الله. والكامل المكاشف كالمُجتهد يُخطئ ويُصيب، لا آتَه يُصيب فلا يُخطئ بل كلاهما، وأنت له الأجر صلى الله عليه وسلم فيهما، والأجران في أحدهما. وما من أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه ﴿وَمَا يَطِئُ عَنِ الْكَلِمَةِ • إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4]. وظاهر عبارة الشيخ قُدس سرّه مُناقشة، ومُرادُه غيب لنا وشهادة لله تعالى، والله أعلم بما أراد. فإن كان يُقبَل فهو مقبول وإن كان غيره فموقوف. ولا يحتاج إلى التكلّفات الأيلة إلى تقرير أن العبد لا يُخطئ، فهذا حاصل غير مقبول، والله سبحانه أعلم بقیه\*.

قال (أي: القشاشي): "والذي يتحصّل وجدانه أن الختمية الخاصة مرتبة إلهية مُحَقَّقة ينزل بها كل واحد لها حسب وقته وأمله، غير مُنقطعة إلى أن لا يبقى على وجه الأرض من يقول: "الله الله"، لعدم خلط المراتب الإلهية عن القائمين بها حتى يعود القائم بها<sup>(1)</sup> -كالصفر الحافظ لمرتبة العدد فيما قبله وما بعده- تنفّضي بأنفاسه الحوائج وتنفّذ الأوامر وتتمّ المصالح وتُحفظ به المراتب، لبقاء ذوي المصالح والحوائج والأوامر الحسية والمعنوية. فيكون صمته عين النطق، عُلِمَ ذلك منه أو لم يُعلم. وقد وجدناه تحقيقاً بإذن الله حقّاً، ونَزَلْنَاهُ منازلَ وصدقاً، فصاحب الختمية الخاصة المذكورة يتكلّم في الروح وعليه؛ فمن يليه يُشير إليه ويومي ولا يستطيع لسانه حتى يصل إليه. وكلمة "الختم" كإمضاء ولي الأمر على الأوامر، وإن كان الغير يجد ما يجده علماً ويفصله ذوقاً إذا كان مَعَن يَليه. لكنّه لا وصول له إلى ما وصل إليه إلا بعد أن يليه مرتبة، فدقّه ودقّقه تجده، وتعلم ما لديك منه وما لا.

وقد ادّعى الختمية بعد الشيخ الأكبر محيي الدين قُدس سرّه تلميذه صرّ الدين رضي الله عنهما. وكذلك ما يجد من الواصلين الواصلين، وقال في ذلك قائلهم رضي الله عنهم أجمعين:

[35]

لَوْ أَنَّهُمْ أَلْفُ أَلْفٍ فِي عَيْدِيهِمْ عَادُوا إِلَى وَاحِدٍ قَرَدٍ بِلَا عَدَدٍ  
﴿مَنْ يَمْنَحُ فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [إبراهيم: 36]. وممن

(1) "حتى يعود القائم بها" مكررة في (ها).

رأيت من مشايخي من أهل الختمية المذكورة سندًا متصلًا ما إليهم من غير انقطاع بإذن الله تعالى خمسة رضي الله عنهم، سادسهم كلهم، لا رجحًا بالغيث. ورتما قال لي بعضهم أنا مُجدّد الرقت ولم أعلم معنى ذلك كما هو حين قوله، والذي يليه قال: لدي، وقد سأله بعض الناس الدعاء، فقال. وجب عليّ الدعاء لعامة الأمة وأنا مُكَلَّف به لصدقه حتى كان من أمر الله ما كان، وله المنة بما هو أهله من الفضل والإحسان ﴿وَكَانَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾ [النساء: 113]، ولم يزل<sup>(1)</sup>.

انتهى كلام شيخنا القشاشي رحمه الله تعالى، وحاصله أنّ الختمية مرتبة لا تختص بشخص ولكن المتنازلين إليها مُختلفون في الكمال، فرتما كان بعضهم أكمل من بعض. ويؤيد كلام شيخنا هذا ويُصرّح به ما قاله كلام [الجيلي] صاحب الإنسان الكامل في رسالته المُسمّاة غنية السماع حيث يقول في الكلمة الموفية أربعين في بيان معنى العبودية والفرق بينها وبين العبودية<sup>(2)</sup> ما نصّه:

"العبودية عبارة عن قيام العبد في وظائف العبودية بالله، ولا يصح ذلك إلا للواصلين الكُمل من أهل الله الذين أشار إليهم الحق في قوله في الحديث القدسي: ((أكون سمعه وبصره...)) الحديث. إلى أن قال: وعلامة من تحقّق بهذا المقام أن تتفعل<sup>(3)</sup> الأكوان لجوارحه، فلو مرّ بيده على الأئمة والأبرص أبرأ بإذن الله تعالى، ولو قال لميت: عش لعاش، أو قال لحَيٍّ: "متّ" لمات، وكذلك سائر جوارحه. قال: فالعبودية<sup>(4)</sup> عبارة عن مقام هذا الرجل. قال: وهذا هو المُشار إليه بـ"ختم الأولياء"

انتهى مُلخّصًا حيث جعله مقامًا كُلّيًا ولم يجعله مُنحصرًا في شخص.

(1) في (ت)، أضاف في الهامش: ﴿وَكَانَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾ [إبراهيم: 36]

(2) في (هـ) في بيان معنى العبودية.

وهو كتاب غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع لعبد الكريم الجيلبي، والاقتراس من الكلمة الموفية أربعين: العبودية.

(3) في (س) تفعل.

(4) في (س) العبودية.

## [المقام الخامس: تحقيق مقام ختم الولاية]

المقام الخامس: في تحقيق المقام:

فأقول مُستعيناً بالحي القيوم، وحول هذا الحمى<sup>(1)</sup> أحوم، وفي بحر رحمة تعالى أعوم: إن من المُستبعد كل الاستبعاد أن لا يكون مثل<sup>(2)</sup> أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه القائل: "لو شئت أوقرت سبعين بعيراً من تفسير الفاتحة"، القائل في حقه النبي صلى الله عليه وسلم: ((أنا مدينة العلم / وعلي بابها، فمن أتى العلم فليأت الباب))، كما رواه ابن عباس وغيره، وحسنه بل صححه الحفاظ، لا يكون نزل هذه المنزلة، مع نطقه صلى الله عليه وسلم بكونه خاتم الولاية وخاتم الخلافة. وقد قال الشيخ قُدس سرّه في الباب السادس من الفتوحات: «وأقرب الناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، إمام العالم ورسرّ الأنبياء أجمعين عليهم السلام»<sup>(3)</sup>. وأن لا يكون المهدي الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم ما قال: ((وأنه يقف أثره لا يُخطئ))<sup>(4)</sup>، وقال فيه ابن سيرين: إته كان أفضل من أبي بكر وعمر، وفي لفظ عنه: كاد يُفضل على بعض الأنبياء. وقال فيه الشيخ قُدس سرّه: «إنّ أحداً من الخلفاء قبله لم يجمع تسعة أمور جمعها المهدي»<sup>(5)</sup> لا يكون نزلها. وحينئذ فإخراجهما وإخراج أضرابهما من الختمية بعيد جداً. وأيضاً فقد قال الشيخ قُدس سرّه في الفصّ الأدبي كما مرّ نقله: «إنّ الإنسان الكامل من العالم كفضّ الخاتم

[157]

(1) في (م) الحي.

(2) في مخطوط (س، ق 73ب): «إنّ من المُستبعد كل الاستبعاد أنّ مثل أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه القائل».

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 119، العبارة الأخيرة منقولة من «الكتبة الأولى للفتوحات»، راجع الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة 2008، السفر الثاني، ص 227، حاشية (6). ويبدو أن عبارة: «وسرّ الأنبياء جميعاً» قد حذفها ابن عربي من «الكتبة الثانية» المتناولة.

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 338.

(5) الفتوحات المكية، ج 3، ص 337، بتصرف.



من الخاتم، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال، فكَّ خزانة الدنيا، انتقل الأمر إلى الآخرة<sup>(1)</sup>. - انتهى.

وهذا يقتضي أن تكون الولاية لا تختتم بالشيخ ولا [بالمهدي] ولا بعيسى، لأن الدنيا تبقى بعد موت عيسى مدة مديدة كما ذكرناه في الإشاعة<sup>(2)</sup>، ولا تزول إلا يزوال الإنسان الكامل<sup>(3)</sup>، ولا كمال لمن لا يكون وليًا، فكيف تختتم بعيسى الولاية العامة المطلقة بحيث لا يكون بعده ولي مع بقاء الدنيا وعدم زوالها، هذا خلاف كلام الشيخ. وقد مرّ التنبه على ذلك في كلام شيخنا القشاشي قدّس سرّه.

ومّا يدل على أن الشيخ قدّس سرّه يجوز وجود من في مرتبة من الخشعية ولا يمنعه ولا يحصره في نفسه قوله في الباب الخامس والستين وثلاثئة بعد أن ذكر بعض نعم الله عليه، من جملتها أنّه قال:

«خضنتي الله تعالى بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال، فشكرت الله تعالى بالعجز عن شكره، مع توفيتي في الشكر حقّه. (ثم قال): وما ذكرت ما ذكرته من حالي للفخر، لا والله، وإنما ذكرته لأمرين:

الأمر الواحد: لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا يَنْعَمَ رَبُّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الصحى: 11]، وأيّة نعمة أعظم من هذه؟

الأمر الآخر: ليكون سامعٌ تَحَدِّثُ فيه همة<sup>(4)</sup> لاستعمال نفسه فيما استعملتها فينال مثل هذا، فيكون معي وفي درجتي، / فإنّه لا ضيق ولا حرج [57] إلا في المحسوس والألوهية خاصة. ولهذا لا يتعلّق<sup>(5)</sup> حكم الغيرة إلاّ بهذين المقامين، فأما المحسوس فلحصره، فإنّه إذا كان عندك لم يكن عين ما هو عند غيرك، وأما في الألوهة فإنّ المُدَّعي فيها كاذب، ومن هي له صادق. فمتعلّق الغيرة كون من ليست فيه الألوهية ويدّعيها كاذبًا، فالغيرة على

(1) فصوص الحكم، ص 50، بصرف.

(2) الإشاعة في أشراف الساعة من تأليف البرزنجي، مؤلف الجاذب العيي، مطبوع.

(3) ليست في (س).

(4) في الفتوحات: "ليسمع صاحب همة فتحدث فيه همة".

(5) حاشية في (س، ق 174) مفادها: "قف على احصار الضيق في المحسوس والألوهة".

المقام فإنها لا تكون إلا لواحد ليس لغيره فيها قدم. والغيرة مُشتقة من الغيرة. فهذا قد أثبت لك عن سواء السبيل<sup>(1)</sup>. - انتهى.

فظاهر هذا منه يدل على أن ما خُص به من خاتمته للامر جائز الحصول لغيره<sup>(2)</sup>. وإذا جاز حصوله لغيره لم يكن مُدعيًا الحصر فيه. ومن هنا قال الشيخ قُدس سرّه في الباب الثالث والربعين من الفتوحات: إنّ القطب لا يموت أبدًا، أي: لا يُصعق<sup>(3)</sup>. - انتهى.

وأيضًا فإن الإمام الحكيم الترمذي كان قبل الشيخ بدهر وقد سأل عن ختم الأولياء امتحانًا لمن بعده. ولم يسأل عنه إلا وهو يعلمه، ولم يعلم إلا وهو نازل ذلك المقام. وإذا وجد قبل الشيخ فلا حصر في الشيخ، فلم يتم قوله: «لا يكون في العالم إلا واحد» على ظاهره، فلا بد من تأويل كلامه، وحيث تحقق القول في ذلك أن يُفسر كلام الشيخ قُدس سرّه بكلامه.

فتقول: قال رحمه الله في هذا الباب:

«إن الله يحفظ بالأربعة الأنبياء الأحياء وهم: إدريس وإلياس والخضر وعيسى الذين. فبالواحد: يحفظ الله الإيمان، وبالثاني: يحفظ الله الولاية، وبالثالث: يحفظ الله النبوّة، وبالرابع: يحفظ الله الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الذين الحنفي. فالقطب من هؤلاء لا يموت أبدًا، أي: لا يُصعق. وهذه المعرفة التي أبرز<sup>(4)</sup> عنها للتأخرين لا يعرفها من أهل طريقنا إلا الأفراد والأمناء<sup>(5)</sup>. (قال) ولكل واحد من هؤلاء الأربعة من هذه الأمة في كل زمان شخص على قلوبهم مع وجودهم هم نوابهم. فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون القطب والإمامين والتد، إلا النواب، لا هؤلاء المرسلون الذين ذكرناهم. ولهذا يتناول كل واحد من الأمة لنيل هذه

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 223.

(2) في هامش (ت) ولذا حُرض السامع على تحصيله.

(3) سيرد قول الشيخ بكامله بعد قليل.

(4) في الفتوحات: أبرزنا.

(5) في الفتوحات: «الأفراد الأمناء».

المقامات، وإذا حصلوا أو خصوا بها عرفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب. ونائب / الإمام يعرف أن الإمام غيره وأنه نائب عنه. وكذلك 'الوند'، فمن كرامة<sup>(1)</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم [أن] جعل من أمته وأتباعه رُسلًا، وإن لم يُرسلوا فهم من أهل المقام الذي فيه يُرسلون، وقد كانوا أرسلوا فاعلم ذلك. ولهذا صلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ليلة الإسراء بالأنبياء عليهم السلام ليصح له الإمامة على الجميع حيًا<sup>(2)</sup> بجسمانيته وجسمه. فلما انتقل صلى الله عليه وسلم بقي الأمر محفوظًا بهؤلاء الرُسل، فثبت النبي قائمًا بحمد الله تعالى، ما انتهت منه ركن، إذ كان له حافظ يحفظه، وإن ظهر الفساد في العالم، إلى<sup>(3)</sup> أن يرث الله الأرض ومن عليها<sup>(4)</sup>.

قال:

وهذه نكتة فاعرف قدرها فإنك لست تراها في كلام أحد منقول عن أسرار هذه الطريقة غير كلامنا، ولولا ما ألقى عندي في إظهارها ما أظهرتها ( . . ) ولا يعرف ما ذكرنا إلا نوابهم خاصة، لا غيرهم من الأولياء. فاحمدوا الله يا إخواننا حيث جعلكم الله مقربين قري سمع أسرار الله المخبوءة في خلقه التي اختص الله بها من يشاء من عباده. فكونوا لها قايدين مؤمنين بها، ولا تُحرموا التصديق بها فتحرموا خيرها. قال أبو يزيد البطامي، وهو أحد النواب. لأبي موسى الديلمي: يا أبا موسى إذا رأيت من يؤمن بكلام أهل هذه الطريقة فقل له يدعوك، إنه: مجاب الدعوة<sup>(5)</sup>.

انتهى بلفظه وحروفه، نفعنا الله به.

(1) في (هـ) كرامات.

(2) في الفتوحات: حيًا.

(3) ليست في (س).

(4) الفتوحات المكية، ج 2، ص 5. وفيه تغيير ونصرف.

(5) الفتوحات المكية، ج 2، ص 6.

إذا سمعت هذا فنقول: يُمكن أن يكون الختم أحد هؤلاء الأربعة، وليس عيسى لأنه يموت قبل خراب الدنيا بمدة مديدة، فهو إما إلياس لأنه من المرسلين بنصر الكتاب، أو الحضر لأنه صاحب العلم الدني. ولا يُرد على هذا أن الخضر يقتله الدجال لأنه يحيى كما ورد في الحديث، ثم لا يقدر عليه، ولا إلقاؤه إياه النار في رأي العين، لأنه لا تضره النار كما ورد أن الله يجعلها عليه بردًا سلامًا. وورد أيضًا أن ناره جنة وجته نار. والعلم عند الله أن الآخر "وتد".

ويظهر من ذلك أن الختم في كلام الشيخ هو "القطب" من هؤلاء أو "الوتد" منهم، وفهم من كلامه أنه لا يعرف ما ذكره إلا نوابهم أن الشيخ كان نائبًا عن الختم، وإلا لما عرف ذلك، وكذلك أبو يزيد. وعلم من كلامه السابق في عد الخلفاء / أن الخليفة هو الختم، وأن أبا يزيد كان خليفة أيضًا، فهو أيضًا ختم. فصَحَّ قوله: إن الختم في العالم واحد لا في كل زمان، وإن القطب منهم لا يموت باعتبار الختم الحقيقي الأصل الذي هو القطب من هؤلاء الأنبياء. وصح قول الجندي: إنه الشيخ باعتبار أنه نائب عنه في زمانه. وكذا قول عبدالرزاق إنه المهدي لأنه نائبه أيضًا في زمانه، وقد أطلق الشيخ قدس سره على المهدي ختم الأولياء في قوله من آيات:

«أَلَا إِنَّ خَتَمَ الْأَوْلِيَاءِ شَهِيدٌ

وَعَيْنُ إِمَامِ الْعَالَمِينَ قَائِدٌ

هُوَ السَّيِّدُ الْمَهْدِيُّ مِنْ آلِ هَاشِمٍ

هُوَ الصَّارِمُ الْهِنْدِيُّ حِينَ يُبِيدُهُ<sup>(1)</sup>

وعلى هذا لا يُثْبِتُه قوله السابق: «وما هو بالمهدي المعروف المُتَمَيِّزِ المُتَطَرِّفِ، فإن ذلك من سلالة وعترته. والختم ليس من سلالة» إلخ، لأنه ناظر إلى قوله المتقدم على هذا، وهو قوله: «وهو في زماننا اليوم موجود» إلخ، فكانه

(1) انظر: الفتحاح المكية، ج 3، ص 328. \* من آل أحمد، \* بينما في جميع المخطوطات من آل هاشم. \* انظر كذلك فيما سلف: ق 46.

يقول: إنه في كل زمان<sup>(1)</sup> شخص، وهو في زماننا أنا، فما أمكه التصريح، فأتى بأوصاف تنحصر فيه ولا يُشاركه فيها أحد ليفهمه الخواص. ولما أمكن طن أن يكون ذلك هو "المهدي المنتظر" بناءً على قول الشيعة إنه حي طال عمره، استدرك فدفع ذلك بصريح قوله: «وليس» إلخ، فهو في الحقيقة ردّ على الشيعة، لأنه لا يجوز مع وجوده وكماله أن يكون غيره نائباً عن الختم الحقيقي، ولا سيما على مذهبهم أنه خاتم الإمامة وأنه مُتَّصِف بالفعل بالإمامة. فلو وحد لكان هو الختم ولا بد<sup>(2)</sup>. فحيث ثبت أن الختم، أعني نائب عنه، غير المهدي بالكشف الصحيح، دلّ على أن المهدي المنتظر ليس بموجود عند الشيخ قُدّس سرّه.

وأوضح من هذا قوله في الباب الرابع والعشرين: «وللولاية المحمدية خاصة دون الولاية المطلقة ختم أصغر، هو في الرتبة دون عيسى، وولد في زماننا ورأيت واجتمعت به»<sup>(3)</sup>. - انتهى. فإنه لما ذكره مع عيسى ربما توهّم متوهم أنه المهدي، فدفعه بأنه في زمانه، والمهدي لم يولد في زمانه، لأنه إما يولد في آخر الزمان وهو قول أهل السنة، أو هو ابن الحسن العسكري، فيكون قد ولد قبل زمان الشيخ بسنين، وهو قول الشيعة، فعلم أنه ليس المهدي بل هو غيره.

☆ فما / وقع في بعض نسخ اليواقيت أو غيره من كتب الشيخ عبدالوهاب [190] الشعراني من نسبة وجود المهدي إلى الشيخ قُدّس سرّه إتما سهو من الشعراني أو مدسوس عليه، فتنبّه له، فإنه قد ضلّ به خلق. ولعل الشعراني توهّم من قوله: «اجتمعت به» أنه المهدي، وهو غلط. فإن مراد الشيخ نفسه، وكل أحد يجمع بنفسه ويعرف نفسه ويولد في زمان ولادة نفسه. وإنما أراد الشيخ بتلك العبارات التنطية والتعمية على المنكرين مخافة أن يؤذوه. فظهر صحة قول شيخنا لقشاشي رحمه الله المتقدم "ولم تنزل خلافته في أمته وراثته عنه بأبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم بمن شاء الله، فلا حصر". - انتهى. وظهر من كلام الشيخ قُدّس سرّه في عدّ الخلفاء الظاهرين كون الحسن بن علي رضي الله عنهما،

(1) بدلاً من "في كل زمان"، ورد في (س) "في الأزمان".

(2) بدلاً من "ولا بد" ورد في (س) "والا".

(3) الفتوحات الحكيمة، ج 3، ص 177.

ومعاوية بن يزيد، وعمر بن عبد العزيز، والمتوكل ختومًا أيضًا. ونُشير إلى كون الختمية مرتبة، أعني: "نِياة الختم".

وقوله في فصل شيت:

«وهذا العلم [كان] علم شيت عليه السلام، وروحه هو الممدّد لكل من يتكلم في مثل هذا من الأرواح، ما عدا روح الخاتم، فإنّه لا يأتيه المادة إلّا من الله سبحانه، لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح. وإن كان الخاتم لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري، فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كلّه بعينه من حيث ما هو جاهل به من حيث تركيبه العنصري، فهو العالم الجاهل، فيقبل الاتصاف بالأضداد كما يقبل الأصل الاتصاف بذلك»<sup>(1)</sup>. - انتهى.

وذلك لأنّ الذي لا يأتيه المادة إلّا من الله لا من روح من الأرواح إنّما يليق أن يكون نبياً يأخذ عن الله، بخلاف أفراد الأمة، فإنهم لا يأخذون عن الله إلّا بواسطة كما هو مُقرّر عندهم. وظهر أيضًا أنّ عيسى عليه السلام ليس هو الختم بالمعنى المذكور، بل ختم للولاية العامة<sup>(2)</sup> غير المُحمّدية، خلافاً لما عزاها الجامي إلى القيصري، وأنّ الولد الذي ذكر الشيخ أنه يولد في الصين، وأنّه ختم للإتسابة الحقيقية بعض نواب هذا الختم أيضًا. وأنّه في مقابلة شيت فإنّه أول مولود في هذا النوع الإنساني (الكمالي)، ولهذا ولد قبل أخته التي كانت توأمه، وإنّ هذا المولود آخر مولود في هذا النوع الإنساني<sup>(3)</sup> الكمالي، ولهذا / تولد أخته التي هي توأمه قبله، وفاءً بحق الأوليّة والأخروية فيهما. وقد ذكرنا ذلك في كتابنا الإشاعة لأشراط الساعة في قصة المهدي، فراجع.

(1) فصوص الحكم، ص 65.

(2) حاشية في (س)، ق 177 مفادها: «في صدور وختم الولاية، خاتم الأولاد».

(3) ما بين قوسين ليس في (س)، والمعنى بهذا الشكل مُختلّ، ولذا نورد نصّ الفصوص: «وعلى قدم شيت يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني. وهو حامل أسرار، وليس بعده ولد في هذا النوع، فهو 'خاتم الأولاد'، وتولد معه أخت له فتخرج قبله، ويخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها، ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل بلده»، فصوص الحكم، ص 67.

فاجتمع بما ذكرنا أطراف كلامهم، وسلم الشيخ به من سهام ملامهم. وظهر أن هؤلاء الأجلة إنما رمزوا رمزاً في إعلامهم غيرة على هذه الطريقة أن يدخل فيها المدعي عند نشر أعلامهم. فتمسك بيديك بهذا التحقيق، واشرب كرغاً من الراح الرحيق، فإنها أعجوبة أبرزتها يد التوفيق.

ثم نقول: إن كون التحقيق ما ذكر، لا يُخرج هؤلاء الأربعة الأنبياء عن نعمة نبينا خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، لما مر من كلام الشيخ قدس سره أن له صلى الله عليه وسلم وحدة الجمعية الإحاطية. قال شيخنا صفي الدين أحمد الفاشي<sup>(1)</sup> رحمه الله:

قوله صلى الله عليه وسلم: «كنت نبياً...» الحديث، إيماء منه لأهله أنه الآن على ما كان، لم يتجدد له بلباس الصورة العنصرية ما لم يكن عليه فيما كان، حيث كله في كله بالفعل لا بالقوة، وهو المنزل بتوقيع: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ» [هود: 88]، وشاهد: «إِنَّ إِلَٰهَكُمْ إِنَّمَا يَتَّبِعُكَ اللَّهُ» [الفتح: 10]، ونبأ «لست كأحدكم»، ومر: «كانت الأنبياء تُبعث إلى أممهم خاصة وتُبعث للمخلوق كافة»، فذلك لعمومه وخصوصهم بلا رب، فهم منه بناطق: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» [الأنبياء: 107] وتحقيق: «لا إله إلا الله محمد رسول الله». فهو قسم<sup>(2)</sup> الدائرة الوجوية تمامًا، المأخوذ عن النبيين ميثاقهم ليؤمنن به وينصرن، فأقرؤا وشهدوا، والله معهم من الشاهدين له. فباطنه باطن الدائرة المذكورة، وظاهره ظاهرها، وليس غيره من الأنبياء كذلك، لأنهم أبعاضه ومنه وما استكمل أحدهم ما في قوته إلى الفعل إلا بعد ظهوره في لباس البشرية الحسية، المُحاذية بالصورة الإلهية البارزة بسر: «حَقُّ قَوْلِي...» [محمد: 31]، «وَلَقَدْ بَلَغَ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَلُوا مِنكُمْ» [آل عمران: 142] [التوبة: 16]، «وَقُلْ أَعْمَلُوا صَيِّرَ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولَهُ» [التوبة: 105]، ولم يقل: ورسله، فهذا الشأن حصل له الانفراد والإحاطة والشمول والمرور بكل المراتب

(1) حاشية في (س، ق 67ب) مفادها: "قف على عبارة الفاشي".

(2) في (س) قسم.



[٤٤]

الاستيفائية، لاستقصائية الكنية الجملية والتفصيلية مما لم يتم لغيره حقا ومعنى. وكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه، كما قال بعضهم: /

يرى كله نورًا إذا جاء أو ولى وأوتي علم الأولين والآخرين

وقال الله تعالى في حقّه: ﴿كَانَ إِذَا يُخَاتَمُ مِنْ كُلِّ أَمَةٍ بِشَهِيدٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ هُمْ أَشِدَّةً﴾ [النساء: 41]. ولا تكون الشهادة إلا بالعلم التفصيلي بحسب المعلوم المشهود عليه، الشاهد بحسب الشهادة العلمية العينية: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا﴾ [يوسف: 81]. فكما هو الفاتح بذلك صار الخاتم بعينه ضرورة لأحدثه وعدم تبدل العلم في معلومه. وهو السيد في الكل لا للفخر، بل لفضله على الكل وشموله وإحاطته بهم، ولكونهم منه، وكونهم نقطة من دائرة المحيط بالكل، لما أن الكل مرحوم به.

هذا؛ وختم الولاية أيضًا بالنسبة له، كذلك مع عامة الأولياء لكونه مظهرهم فيهم<sup>(١)</sup>. فهم تبع له في تمييزه وانفراده بينهم، لا للفخر أيضًا بل للفضل. ولما كان الشيخ قدس سره عنده في عصره ختمًا، ولا سيما وقد ادّعاء، أشار إلى تصديقه في ذلك، فقال مُشيرًا إليه: وأوتيه ما أوتيه في فتوحاته من علم أولهم وآخرهم، وإخباره عنهم وعن مراتبهم حتى من في البرزخ، وجميعته لتلك وانفراده به دونهم، حتى إنه ذكر في فتوحاته رضي الله عنه فقال:

«كشف الله عن بصري وبصيرتي وخيالي فرأيت بعين البصر ما لا يُدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يُدرك إلا بها، ورأيت بعين الخيال ما لا يُدرك إلا به»<sup>(٢)</sup>، فصار الأمر لي مشهودًا، والحكم المُتَوَقَّم بالتقليد موجودًا، فعلمت قدر من أتبعته وهو الرسول المبعوث<sup>(٣)</sup> محمد صلى الله عليه وسلم، (وشاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد صلى الله

(١) في (م) لكونهم مظهرهم فيهم.

(٢) ورد في الفتوحات: فرأيت بعين البصر ما لا يُدرك إلا به، ورأيت بعين الخيال ما لا يُدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يُدرك إلا بها. الفتوحات، ج 3، ص 323.

(٣) في (هـ) زيادة المبعوث إلّٰه. وهذا يوافق الفتوحات.

عليه وسلم<sup>(1)</sup>. وأشهدني الله تعالى المؤمنين بهم كلهم حتى ما بني منهم أحد ممن كان ويكون إلى يوم القيامة: خاصتهم وعامتهم. ورأيت مراتب الجماعة كلهم، فعلمت أقدارهم، وأطلعت على جميع ما آمنت به مُجَمَّلاً مما هو في العالم العلوي، وشهدت ذلك كله فما زحزحني علم ما رأيت وعابته عن إيماني. فلم أزل أقول وأعمل<sup>(2)</sup> ما أقوله وأعلمه<sup>(3)</sup>. لقول النبي صلى الله عليه وسلم، لا لعلمي ولا لعياني ولا لشهودي، فواخست بين الإيمان والعيان. (إلى أن قال): فخصني [الله] بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال، فشكرت الله تعالى بالعجز عن شكره، مع توفيتي في الشكر حقه. وما ذكرت ما ذكرت من حالي / للفرح، لا والله!<sup>(4)</sup>. - انتهى بلفظه.

[مهم]

فهذه آية ختمته نيابة عن متبوعه صلى الله عليه وسلم، ولا يلزم من كونه ختمًا أن يكون<sup>(5)</sup> آخرًا بالصورة، لكونه آخرًا بالمعنى المنحصر فيه دون غيره. ولم يبلغنا إلى الآن ما يُناقضه. ولكون الولاية واسعة<sup>(6)</sup> الدائرة، شاملة في الدنيا والآخرة، إذ مردها إلى الله، فالله هو الولي وهو يتولى الصالحين.

وكذلك أيضًا لا بد للولاية العامة الإيمانية من خاتم لما ورد أنه لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله الله<sup>(7)</sup>. فذلك هو الختم الآخر أيضًا بطريق التبعية للنبي صلى الله عليه وسلم وهو سيدنا عيسى على نينا وعليه أفضل الصلاة والسلام. لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو الفاتح الخاتم. فالكل نوابه لقيام الكل به، ﴿قَدْ لَدَّ كُنْتُمْ تُجِئُونَ اللَّهَ فَأَتَيْتُمْ بِحَبْلِكُمْ

(1) ليست في (س).

(2) في (ت) وأعلم، ووضع فوقها إشارة وكسب على الهامش 'أعمل'، وإنما هي إشارة إلى نسخة أخرى كما هو الحال مع (س) حيث كتبت 'وأعلم'، وتوحد حاشية مفادها 'نسخة: وأعمل'.

(3) في الفتوحات المكية: وأعلمه.

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 323 باختلافات بسيطة.

(5) في (م) كونه.

(6) حاشية في (س، ق 77ب) مفادها: وهو القلب الذي وسع في قوله في الحديث القدسي: 'ما وسعني أرضي ولا سمائي، وإنما وسعني قلب عبدي المؤمن الذي تقي النقي'.

(7) حاشية في (س، ق 77ب) مفادها: 'الله الله'، عددها 132. محمد، لفظًا 132. قلب، 132.

الله» [آل عمران: 31]، فهو من الله والكل منه، وهو المتبرع بختم الولاية الخاصة والعامة زيادة في شرفه وتعظيمه وتبييناً لما هو عليه في ذاته ومقامه وما<sup>(1)</sup> يستحقه، وأنه الاسم "الرحمن" المسمى إليه بـ: «قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ» [الإسراء: 110] و«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [طه: 5] لرحمة الكل به، وأنه الحق المسمى المسمى إليه بقوله تعالى: «وَيَقْسُوفُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْقَائِمُ» [النور: 25]، وأنه "الحق المخلوق به" ما في السماوات والأرض، وأنه القلب الذي وسع الحق وصلح به جسد الكون، و«إِنَّ اللَّهَ وَبَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» [الأحزاب: 56].

هذا والسبب في كون "الولاية الخاصة" ذات ختم بالتصية له عليه الصلاة والسلام، لكون لسان التحقيق من حيث مأخذه يناقض لسان التشريع كقوله تعالى: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» [الأنفال: 17]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ((شييتي هود وأخوانها))، أي: جعلتني ذا شيب، ومحله منها قوله تعالى: «فَأَسْتَفْتِمُ كَمَا أَمَرْتُ» [هود: 112]، فما بعد المعاينة استقامة، إذ ما ثم إلا استقامة<sup>(2)</sup> عند ذلك، فلذلك قال: كما أمرت، ولم يقل: كما عاينت، فالأمر بالاستقامة مما يشيب بعد الإخلاص، لأنه يوهم أن الأمر الخالص الواحد ذا شوب كما يظهر، وليس شوباً، لأنه شوب نسبي ببعض أحواله إلى بعض أحواله، كما شيب العارض بالعارض مثلاً. فأدى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك السر إجمالاً بترجمة: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» [الأنفال: 17]، / «وَلِيَسِّرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءَ حَسَنًا» [الأنفال: 17]، فاحتاج الأمر إلى مترجم عن إجماله بالتفصيل، بمزيد إفصاح لأهله، حيث لم يعط الإيماء ما يُعطيه التصريح من القطع والحكومة بحسبه دون التردد بالتطلع لما في نفس المتكلم، لكثرة الاحتمالات وخفاء المراد منها<sup>(3)</sup> مع الإيماء دون التصريح.

قال القشاشي: وأما كون "الولاية العامة" الإيمانية أيضاً ذات ختم

(161)

(1) ليست في (س).

(2) في (م) إذ ما ثم استقامة.

(3) في (س) سرّاً.

بالتبعية له صلى الله عليه وسلم فلكون الختم من حيث الحس لا يكون إلا آخرًا، وتامًا<sup>(1)</sup> لما يختم به بعد تنامي ما يحتاج إلى ختمه. فكما كان الافتتاح في الحس بأبينا آدم عليه الصلاة والسلام من حيث الصورة، أيضًا نيابة عنه صلى الله عليه وسلم لكون الغاية هي الوسط، وهو صاحب الغاية، وهو الوسط كما ورد في حق أمته بسببه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَتَكُونَ الرُّسُلُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، فكذلك كان الاختتام بسيدنا عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام نيابة عنه، فلذلك يقضي بشرعه، قلبه.

واعلم أن الختمية المذكورة من حيث المرتبة جامعة لكل واقع فيها، وحاصل عليها كائنًا ما كان، وللأول الأول، ولذلك قيل:

لَوْ أَنَّهُمْ أَلْفٌ أَلْفٍ فِي عَدِيدِهِمْ عَادُوا إِلَى وَاحِدٍ فَرَدَّ بِلَا عَدَدٍ

ولذلك قال الشيخ الأكبر الخاتم قدس سره ما معناه: إني لم أسأل الله تعالى<sup>(2)</sup> أن يؤنيني شيئًا لم يؤته أحدًا، ولكن أسأله أن يؤنيني الغاية في المقابلة، ولو أشركني في ذلك الخلق لما زادني به إلا سرورًا، فهذا ما رشح بالسر وظهر بالعين على الناطق به. - انتهى [الكلام القشاشي].

وهذا الكلام من شيخنا [القشاشي]، أعني: "واعلم أن الختمية" إلى آخره... رجوع إلى قوله الأول من ترجيح "كلية الختم" على القول بشخصيته كما مرّ عنه. ويدلّ لما رجّحه أيضًا قوله في فصّ شيث: وأما خانم، لولاية فلا بدّ له من هذه الرؤيا، يرى... ويرى... ويرى... إلى آخر ما قاله<sup>(3)</sup>. فإنّه يصدّد بيان الحقائق الكلية المأمور (ببيانها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لينتفع

(1) في (م) إتمامًا.

(2) ليت في (م).

(3) انظر: فصوص الحكم، ص 63. ونص الفصوص: «يرى للبنتين اللتين... فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللتين... لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا...».

بها الناس، فلولا أنه مرتبة كلية لما كان للناس في بيانه نفع، وأي نفع في<sup>(1)</sup> بيان حال شخص واحد مات ومضى ليله ولم يخلفه أحد، فإنه لا يحتاج إلى تعريف مرتبته، لأنه إذا لم يأت بعده غيره فلا يحتاج إلى معرفة ما يميزه عن غيره. وأيضاً فتعريفه بـ "لا بد أن"<sup>(2)</sup> يرى ويرى بصيغة / المستقبل يدل على أنه أمر مستمر باق في هذه الأمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الراثين.

وحيث أطلنا الكلام في تحقيق المقام فلنعد إلى ما كنا بصدده من بيان معنى كلام الشيخ قدس سره الذي ذكره في الفصوص، الذي هو مورد الاعتراض، فنقله مع مواضع من كلام المحقق الجامي.

فتقول [البرزنجي]: قال [الجامي] رحمه الله في الفص المذكور:

"ثم نرجع فنقول: الأعطيات إما ذاتية أو اسمائية. فأما المنع والهبات والعطايا الذاتية من الواردات والأدواق والمواجيد والعلوم والمعارف، فلا تكون أبداً إلا من تجلّ إلهي، أي. من تجلّي حضرة الاسم الجامع لجميع الصفات، لا من<sup>(3)</sup> الذات الأحدية، فإنه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلّي ولا غير ذلك في 'الذات الأحدية'. فيكون تعين التجلّي الذاتي من الحضرة الإلهية، فإذا وقع التجلّي من هذه الحضرة استتبعت تلك العطايا الذاتية. والتجلّي من الذات الإلهية لا يكون أبداً إلا بصورة العبد المتجلّي له، أي: بصورة يقتضيها استعداد، غير ذلك لا يكون أبداً.

فإذن العبد المتجلّي له ما رأى سوى صورته في مرآة الوجود الحق، وسوى الوجود المتعين في هذه الصورة بحسبها، لأن 'الذات الإلهية' ليس لها في حدّ نفسها صورة متعينة ليظهر بها، وهي مرآة الأعيان. فتظهر صورة المتخلّي له فيها بقدر استعداده. كما أن الحق يظهر في مرآة<sup>(4)</sup> 'الأعيان

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) في (ت) أس.

(3) بدلاً من "لا من" ورد في (م) "لأنه".

(4) في (س) مرآة.

الثابتة\* بحسب استعداداتها وقابلياتها لظهور أحكامه. وما رأى العبد المُتَجَلِّي له الحق من حيث إطلاقه ولا يُمكن أن يراه من تلك الحيثية، مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه. فهو سبحانه كالمرأة في الشاهد. فإنت إذا رأيت الصور أو صورتك فيها لا تراه -أي- المرأة- مع علمك أنك ما رأيت تلك الصور أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك، أي: ظهور الصورة في المرأة مثلاً نصبه لتحليه الذاتي، ليعلم المُتَجَلِّي له أنه ما رآه، وما ثمة مثال أقرب ولا أشبه للرؤية والتجلي الذاتي من هذا المثال، وهو ظهور صورتك في المرأة ورؤيتك إياها فيها. وأجهد نفسك عندما ترى الصورة في المرأة واستغراقك في الشهود والرؤية بالصورة البتالية المرفقة أن ترى جرم المرأة، لا تراه -أي: الجرم- أبداً البتة، إلا عند صرفك النظر عن / الصورة، وإعراضك عنها والتفاتك نحو المرأة وتحديق النظر فيها. إذ الشهود الواحد والإبصار المُتَعَلِّق لا يسع في وقت واحد مُعَبِّين إلا مشهوداً واحداً مُعَيَّناً. حتى إن بعض من أدرك مثل هذا في صور المرائي ذهب إلى أن الصورة المرتبة حائلة بين بصر الرائي وبين المرأة، حاجبة له عن رؤيته إياها، وهذا أعظم ما قُدر عليه من العلم الحاصل بالنظر، لكنه غير مُطابق للواقع. فإنه لو كان حائلاً<sup>(1)</sup> لم يتمكن الرائي من صرف النظر عن الصورة والإقبال على المرأة، والأمر في المرأة كما قلنا وذهبنا إليه في التجلي الإلهي. وقد يتنا هذا في الفتوحات المكية<sup>(2)</sup>. - انتهى.

[42]

اعلم أن الشارح الجامي قدس سره لم ير الفتوحات في هذا المحل، وإنما نقل عبارتها مُختصرة عن الشارحين، فلتنقل عباراتها بأنم من ذلك إتماماً للفائدة<sup>(3)</sup>.

قال [ابن عربي]: رحمه الله في الباب الثالث والستين منها:

«اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون مُتَطَرِّفاً أبداً،

(1) في (م) حالياً.

(2) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 76-79. باختصار. و«معرض فصوص الحكم»، ص 61-62.

(3) في (م) للقارئ.

كالخط الفاصل بين الظل والشمس (...). ولما كان البرزخ أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم، وبين موجود ومعدوم، وبين مثبت ومنفي<sup>(1)</sup>، وبين معقول وغير معقول، سمي برزخاً اصطلاحاً، وهو معقول في نفسه. وليس إلا الخيال، فإنك إذا أدركته وكنت عاقلاً تعلم أنك أدركت شيئاً وجودياً وقع بصرك عليه. وتعلم قطعاً بدليل أنه ما ثم شيء فاصل رأساً [وأصلاً]، فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيته عنها في حال إثباتك إياها؛ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت. كما يدرك الإنسان صورته في المرأة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجه، لما يرى فيه من الرقة إذا كان جرم المرأة صغيراً، ويعلم أن صورته أكبر من التي في المرأة بما لا يُقارب. وإذا كان جرم المرأة كبيراً فيرى صورته<sup>(2)</sup> في غاية الكبر، ويقطع أن صورته أصغر مما رأى، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته. ويعلم أنه ليس في المرأة صورته<sup>(3)</sup>، ولا هي بينه وبين المرأة، ولا هو انعكاس شعاع البصر إلى الصورة المرئية فيها من خارج، سواء كانت صورته أو غيرها. إذ لو كان كذلك لأدرك الصورة على قدرها، وما هي عليه، وفي رؤيتها في السيف / من الطول أو العرض تبيين لك ما ذكرنا، مع علمه أنه رأى صورته بلا شك. فليس بصادق ولا كاذب في قوله: إنه رأى صورته، ما رأى صورته. فما تلك الصورة المرئية؟ وأين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة.

أظهر الله [سبحانه] هذه الحقيقة لعبده ضَرْبَ مِثَالٍ ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحاد في درك حقيقة هذا وهو من العالم، ولم يحصل عنده علم بحقيقته، فهو بخالفها أعجز وأجهل وأشد حيرة. ونبه بذلك أن تجليات الحق له أرق والطف معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه، وعجزت عن إدراك حقيقته، إلى أن بلغ عجزها أن تقول: هل لهذا ماهية أو لا ماهية

(1) في الفتوحات المكية: 'بين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت'.

(2) في (م) فيرى في المرأة صورته.

(3) في (م) صورة



له؟ فإنها لا تُلجِقة<sup>(1)</sup> بالعدم المحض وقد أدرك البصر شيئاً ما، ولا بالوجود المحض، وقد علمت أنه ما ثمة شيء، ولا بالإمكان المحض. وإلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد موته، فيرى الأعراض صوراً قائمة بنفسها تُخاطبه ويُخاطبها، أجساداً لا يشك فيها<sup>(2)</sup>. والمُكاشَف في يقظته يرى ما يراه النائم في حال نومه، والميت بعد موته. كما يرى في الآخرة صور الأعمال توزن مع كونها أعراضاً، ويرى الموت كبشاً أملح يُذبح. والموت نسبة مُفارقة عن اجتماع، فسبحان من يُجهَل فلا يُعلم، ويُعلم فلا يُجهل، لا إله إلا هو العزيز الحكيم<sup>(3)</sup>. انتهى بلفظه.

ثم قال في الفصوص:

«وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولا تُتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج، فما هو (أي: أعلى من هذا الدرج)<sup>(4)</sup> ثمة (أي: في مقام التجلي الذاتي) أصلاً، وما بعده إلا العدم المحض، (أي: فلا يوجد هناك مقام أعلى منه). فهو مرأتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماء وظهور أحكامها. وليست (أي: الأسماء في مرتبة الأحدية) سوى عينه، فاخنتط الأمر وأنبهم، فمنا من جهل [في علمه] فقال: "والعجز عن درك الإدراك إدراك"<sup>(5)</sup>، ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا، وهو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت كما أعطاه العجز. وهذا (أي: الذي أعطاه العلم السكوت) أعلى عالم بالله.

وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل و"خاتم الأولياء"، وما يراه أحد من

(1) في (م) يلحق.

(2) ليست في (م).

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 304-305.

(4) من المؤلف وليست في الفصوص. والشيء ذاته لما وضعاء بين قوسين ( ) حتى تمام النقل من الفصوص.

(5) حاشية في (س، ق 81) مفادها: 1 - "بلغ"، 2 - وتحتها: تمامه "والبحث عن مرادات السر إشراك". وهذا إشارة إلى تمام اليت لوارد في المتن: والعجز عن درك الإدراك إدراك

الأنبياء والرسل (أي: من حيث إنهم / أولياء لا من حيث إنهم أنبياء ورسول، فإن هذا العلم ليس من حقائق النبوة) إلا من مشكاة الرسول الخاتم (من حيث ولايته)، ولا يراه أحد من الأولياء<sup>(1)</sup> إلا من مشكاة الولي الخاتم (التي هي جهة باطنية الرسول الخاتم)، حتى إن الرسل (أيضا من حيث إنهم أولياء) لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء (أي: التي هي مشكاة ولاية الرسول الخاتم، وإلا لم يصح كلا الحصرين معا: حصر رؤية المرسلين أولا في مشكاة خاتم الأنبياء، وحصرها ثانيا في مشكاة خاتم الأولياء. فمشكاة خاتم الأنبياء هي الولاية الخاصة بالمحمدية، وهي بعينها مشكاة خاتم الأولياء لأنه قائم بمظهرتها، وإنما أسند هذه الرؤية إلى مشكاة خاتم الأولياء لأن الرسالة والنبوة - أعني: نبوة التشريع - [ورسله تنقطعان]، (أي: لا نبوة التحقيق التي هي باطنية، وهي الإناء عن الحق تعالى وأسمائه وصفاته وأسرار الملكوت والجبروت وعجائب عالم الغيب، تنقطعان بانقطاع موطن التكليف)، والولاية لا تنقطع أبدا.

فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه، (أي: من العلم الذي يعطي صاحبه السكوت) إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء. وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم الإلهي لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى، وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا<sup>(2)</sup> إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم، وفي تأييد النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له [التقدم] في كل شيء وفي كل مرتبة، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله سبحانه، هُنالك مطلبهم، وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطهم بها، (أي: لدناءتها بالنسبة إلى همهم العالية. فلو كانوا فيها أنزل درجة ممن عداهم لم يقدح ذلك في كمالهم.

أقول: وإلى هذا أشار صلى الله عليه وسلم في قوله: ((أنتم أعلم

(1) حاشية في (س، ق 81ب) مفادها: 'بلغ'.

(2) في (س) ذهب.

بديناكم))، فأضاف الدنيا إليهم<sup>(1)</sup> تنزماً عنها أن ينسب إليه منها شيء، أو يتعلق بعلم شيء منها)، فتحقق ما قلناه<sup>(2)</sup> - انتهى.

وههنا بحث، وهو أنه قد صح أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((أنا أعرفكم بالله وأخوفكم منه))، قال الحافظ ابن حجر: إنه صحيح. قال السخاوي: يعني أنه قد ترجم / له البخاري في صحيحه قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((أنا أعلمكم بالله)). وفي حديث عبدة عن هشام، عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((أتقاكم وأعلمكم بالله: أنا)). وفي البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم خطب فحمد الله ثم قال: ((ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إني لأعلمهم<sup>(3)</sup> بالله عز وجل وأشدّهم له خشية)). والحاكم من حديث عمارة بن أبي حفصة عن عكرمة عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً في حديث: ((قد علموا أنني أتقاهم لله وأداهم للأمانة)). وإذا كان كذلك فلا يجوز تفضيل أحد عليه من وجه في العلم بالله. وما أورده الشيخ رحمه الله من الأمثلة لا ينتهض حجة، فإنها في الأمور الدنيوية، فإن أمر<sup>(4)</sup> الأسارى في الفداء والقتل راجع إلى مصالح<sup>(5)</sup> عاجلة للصحابة، إماماً بالتقوى بالفداء وهو رأي أبي بكر، أو بقتل شوكتهم بالقتل وهو رأي عمر، وإن كان في ضمن ذلك مصالح دينية أيضاً لكنها ليست من العلم بالله. وكذلك، بل بالأولى، تأبير النخل. وقد أشار إلى ذلك الشيخ نفسه حيث قال: وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله سبحانه، هتالك مطلبهم، وأما حوادث الأكوان، أي: كتابير النخل ونحوه فلا تعلق لخواطهم بها، انتهى. فما الجواب عنها؟

(1) ليست في (هـ).

(2) فصوص الحكم، ص 62-63. والأسطر الأربع الأخيرة ليست من الفصوص إنما من المؤلف.

(3) في (س) لأعلمكم.

(4) في (س) أمور.

(5) في (هـ) مصالحهم.

أجاب عنه المُحقّق الجامي بعد السؤال بقوله :

"فإن قيل متوعية خاتم الأولياء لخاتم الأنبياء في حقائق الولاية تقدّم في رُتب العلم ماله لا في العلم بحوادث الأكوان، فكيف يصح ما ادّعاء الشيخ قدّس سرّه من متوعية خاتم الأولياء لخاتم الأنبياء؟ فإنّ خاتم الأنبياء مُقدّم الكل في رُتب العلم. قال: قلنا هي في الحقيقة عبارة عن متوعية حقيقة ولايته المطلقة لولايته المُشخصة بعد نشأته العنصرية، وإن شئت تحقّق ذلك فاستمع لما يُتلى عليك:


اعلم أنّ 'الحقيقة المُحمّدية' مُشتملة على حقائق النبوة والولاية كلّها، فأحادية جمع حقائق النبوة ظاهرها، وأحادية جمع حقائق الولاية باطنها. فالأنبياء من حيث إنّهم أنبياء مُستمدّون من إشكاة نبوّته الظاهرة، ومن حيث إنّهم أولياء مُستمدّون من إشكاة ولايته الباطنة. وكذلك الأولياء التابعون يستمدّون من / إشكاة ولايته. فالأولياء والأنبياء كلّهم مظاهر لحقيقته: الأنبياء لظاهر نبوّته، والأولياء لباطن ولايته.

[164]

وخاتم الأولياء مظهر أحادية جمعه لحقائق ولايته الباطنة، فالاستمداد من إشكاة 'خاتم الأولياء' بالحقيقة هو استمداد من إشكاة خاتم الأنبياء، فإنّ إشكاته بعض من إشكاته، فلا استمداد بالحقيقة إلّا من إشكاة 'خاتم الأسياء'. وإنّما أضيف الاستمداد إلى خاتم الأولياء باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الأنبياء. ومعنى استمداد خاتم الأنبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشأة العنصرية من حقيقة هي بعض من حقيقته، وذلك الولي الخاتم مظهره، فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره<sup>(1)</sup>. - انتهى.

وأقول [البَرزنجي]: فما ادّعاء بعض أهل الهند<sup>(2)</sup> في هذه الأزمنة الأخيرة

(1) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 84. وانظر. لصوص الحكم، ص 62-63.

(2)  المفصّر هو الشّرمدّي، فقد ولد الشيخ أحمد الشّرمدّي الفاروقي سنة 971 هـ في بلدة سرمد بالهند، وتوفي في 27 صفر 1034 هـ، أشهر مؤلفاته المكتوبات الربّانية، وقد ذكرنا في المقدمة قصة خلافه مع البَرزنجي. ويشير إليه مرة أخرى بعد عدة صفحات

من بعد الألف من أنه صلى الله عليه وسلم لم يحصل المحبة ولا الخلة ولا الولاية في حياته ولا بعد وفاته إلى مضي ألف سنة، فحاء هذا الرجل بعد الألف، وحصل ذلك، ثم حصل بسببه للنبي صلى الله عليه وسلم بعد الألف فهو باطل وكفر وإلحاد، وخروج عن سبيل الرضاد، لأن الولاية شرط في حصول النبوة ومُتَقَدِّمَةٌ<sup>(1)</sup> في الحصول، وكذلك محبته وخلته، فلا يتصور حصول النبوة والرسالة له بدونها. وقد أخبر صلى الله عليه وسلم بأنه حبيب الله وخليله في حياته. على أن هذا الرجل قد ادعى أنه وصل إلى الله من غير وساطة النبي صلى الله عليه وسلم، فنفي وساطة النبي له، وأثبت وساطته للنبي، فعكس نفس الأمر والعياذ بالله. وقد مرّ تصريحات الشيخ بخلاف ذلك فراجعها.

ثم أقول [البَرَزْنَجِي]: قد تقرر أن كل ظاهر مُسْتَمَد من الباطن، ولما كانت النبوة والرسالة ظاهراً أحدية جمع النبي، والولاية باطن جمعيته، لا يبعد أن النبي صلى الله عليه وسلم من حيث نبوته ورسالته يستمد من ولايته. فإنه صلى الله عليه وسلم بأحدية جمعه للحقائق الظاهرة والباطنة خاتم للولاية كما أنه خاتم للنبوة والرسالة. فما استمد في الحقيقة إلا ظاهره من باطنه. وليس في كلام الشيخ ما يمنع ذلك، فإن قوله: «فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء»<sup>(2)</sup> يمكن تخصيصه بمن عدا نبينا الخاتم صلى الله عليه وسلم. قال الشيخ [ابن عربي]:

«ولما مثَّلَ النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللَّبْنِ وقد كمل سوى موضع لَبْنة واحدة فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللَّبْنة، غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لَبْنة واحدة، وأما خاتم الأولياء فلا بدَّ له من هذه الرؤيا، (أي: من رؤية ما مثل به النبي صلى الله عليه وسلم، لكن في الرؤيا،

(1) حاشية في (س، ق 82ب) بخط مخالف للأصل مفادها: «قوله. متقدمة، أي. بالدات فقط في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم كغيرها من المناصب، ومما بالزمان وأما في حق سائر الأنبياء فالظاهر تقدُّمها بالزمان أيضاً».

(2) فصوص الحكم، ص 62.

ليُتَنَّهُ على مرتته ومقامه، فيرى ما مثل به صلى الله عليه وسلم<sup>(1)</sup>، فيرى في الحائط موضع لِبَتَيْنِ، واللِّين من ذهب وفضة، فيرى اللِّينَ اللِّينَ ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما: لِبَةٌ فِصَّةٌ وَلِبَةٌ ذَهَبٌ، [فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللِّينِ]، فيكون خاتم الأولياء تينك اللِّينِ، فيكمل الحائط به. والسبب الموجب لكونه رآها لِبَتَيْنِ أنه تابع لشرع خاتم الرسل، وهو موضع اللِّينِ الفضة وهو ظاهره<sup>(2)</sup>، وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة مُتَّبِعٌ فيه، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، ولا بد أن يراه هكذا، وهو موضع اللِّينِ الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَكُ الذي يوحى به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع<sup>(3)</sup>.

أي: المفضي إلى كمال مُتَابَعَةِ خاتم الرسل المُنتَجِ كمال التحقيق بحقيقة ختم الولاية.

أقول [البرزنجي]: في هذا الكلام دليل على أن ختم الأولياء ليس شخصاً واحداً، لأنه لا وصول إلى مقامه حيثش، فلا نفع في بيان مرتبته كما مرّ التنبيه على هذا.

قال [ابن عربي]:

«فكل نبي من لدن آدم [إلى آخر نبي] ما منهم من<sup>(4)</sup> أحد يأخذ إلا من بشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، (أي: قبل وجود الأنبياء كلهم حتى آدم، وأنه منعوت بالنبوة في هذا الوجود ومبعوث إليهم وإلى من سواهم في عالم الأرواح كما مرّ تفصيله بدليله. قال): وهو قوله:

(1) من المولف وليست في الفصوص، وكذلك كل ما وضعناه بين قوسين ( ) فيما يلي حتى نهاية الاقتباسات وفي (هـ)، (س) ورد: رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(2) في (س) ظاهر. وما أثبتاه من بقية النسخ، وكذلك الفصوص.

(3) فصوص الحكم، ص 63.

(4) ليست في (س).

((كُنْ نَبِيًّا وَآدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ))، وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَا كَانَ نَبِيًّا إِلَّا حِينَ بُعِثَ. وَكَذَلِكَ خَاتَمَ الْأَوْلِيَاءَ كَانَ وَلِيًّا وَآدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ، وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ مَا كَانَ وَلِيًّا إِلَّا بَعْدَ تَحْصِيلِ شُرَاطِطِ الْوَلَايَةِ مِنَ الْأَخْلَاقِ الْإِلَهِيَّةِ فِي الْإِنْصَافِ بِهَا مِنْ أَجْلِ كَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى يُسَمَّى بِـ "الْوَلِيِّ الْحَمِيدِ".

فَخَاتَمَ الرُّسُلَ مِنْ حَيْثُ وَلَايَتِهِ (الظَّاهِرَةُ فِي مَظَاهِرِ أَوْلِيَاءِ أَقْنَتِهِ التَّابِعِينَ) نَسَبَهُ مَعَ الْخَتَمِ لِلْوَلَايَةِ بِنَسَبَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ مَعَهُ، فَإِنَّهُ الْوَلِيُّ الرَّسُولُ النَّبِيُّ، وَخَاتَمُ الْأَوْلِيَاءِ، الْوَلِيُّ الْوَارِثُ، الْآخِذُ عَنِ الْأَصْلِ، الْمُشَاهِدُ لِلْمَرَاتِبِ، وَهُوَ حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ / سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مُقَدِّمُ الْجَمَاعَةِ [165] وَسَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ فِي فَتْحِ بَابِ الشَّفَاعَةِ. فَعَيْنٌ (فِي سِيَادَتِهِ) حَالًا خَاصًّا مَا عَقَمَ، وَفِي هَذَا الْحَالِ الْخَاصِّ تَقَدَّمَ عَلَى الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ (أَيْضًا كَمَا تَقَدَّمَ عَلَى مَظَاهِرِهَا)، فَإِنَّ الرَّحْمَنَ مَا شَفَعَ عِنْدَ الْمُتَّقِمِ فِي أَهْلِ الْبَلَاءِ إِلَّا بَعْدَ شَفَاعَةِ الشَّافِعِينَ. فَفَازَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالسِّيَادَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ الْخَاصِّ، فَمَنْ فَهِمَ الْمَرَاتِبَ لَمْ يَعْصِرْ عَلَيْهِ قَبُولَ مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ<sup>(1)</sup>.

إِلَى هُنَا كَلَامُ الشَّيْخِ مَعَ نَبْذٍ مِنْ كَلَامِ الْجَامِعِيِّ وَزِيَادَاتٍ لِهَذَا الْحَقِيرِ [الْبَرَزْجِي].

وَوَجْهَ عَدَمِ عَصْرِ قَبُولِ مَا ذُكِرَ أَنَّ "خَاتَمَ الْوَلَايَةِ" سَوَاءٌ قُلْنَا: إِنَّهُ أَحَدُ الْأَنْبِيَاءِ الْأَرْبَعَةِ أَوْ مَرْتَبَةٍ كَلِيَّةٍ أَوْ شَخْصٍ مَخْصُوصٍ مِنَ الْأُمَّةِ<sup>(2)</sup>، إِنَّهُ حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ خَاتَمِ الرُّسُلِ، وَمَا نَالَ الَّذِي نَالَ إِلَّا مِنْهُ. فَجَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَالرُّسُلِ مَظَاهِرُ لِنَبَوَّتِهِ وَرِسَالَتِهِ وَوَلَايَتِهِ، لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ كَانَ ظَاهِرًا بِالشَّرِيعَةِ فِي مَقَامِ الرِّسَالَةِ لَمْ يَظْهَرْ وَلَايَتُهُ بِالْأَحَدِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ الْجَامِعَةِ لِلْأَسْمَاءِ كُلِّهَا لِيُوفِّيَ الْأَسْمَ الْهَادِي حَقَّهُ، وَإِنَّمَا ظَهَرَتْ أَحَدِيَّتُهُ<sup>(3)</sup> الْجَمْعِيَّةُ فِي عَالَمِ

(1) فُصُوصُ الْحُكْمِ، ص 63-64.

(2) تَوْجِدُ حَاشِيَةٍ فِي (س، ق 83) مَفَادُهَا: "قَفَّ عَلَى أَنَّ حَتَمَ الْوَلَايَةِ فِيهِ ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ الْأُولَى: إِنَّهُ صَعْدَةُ أَحَدِ الْأَنْبِيَاءِ الْأَرْبَعَةِ. الثَّانِي: إِنَّهُ مَرْتَبَةٌ كَلِيَّةٌ. الثَّالِثُ: إِنَّهُ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ"

(3) فِي (م) أَحَدِيَّةٌ.



الأرواح وفي موطن " الشفاعة العُظمى "، فلا يكون لأحد في هذين المقامين العظيمين معه ظهور بوجه، بل له السيادة الحقيقية فيهما. فهو الأول والآخر في السيادة. فإذا كان بين هذين الموطنين بحسب ظهوره صلى الله عليه وسلم في المظاهر لبعض مظاهره تقدّم وسيادة من وجه على مظهره العنصري، لم يكن ذلك نقصاً وقدحاً في سيادته الحقيقية العظمى.

★ قال الشيخ قُدس سرّه في آخر الباب الرابع عشر [وخمسمئة] من الفتوحات: «إنّ للروح المحمدي مظاهر في العالم، وأكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمدية وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام»<sup>(1)</sup>. - انتهى.

وكأنه يُشير إلى ما مرّ عنه من الأنبياء الأربعة أو إلى نوابهم، فإذا استمد مظهره العنصري الشخصي من مظهره الكلبي الروحي باعتبار ظهوره في مظهر آخر في عالم الحس مع تقدّمه وسيادته في عالمي الروح والبرزخ لم يقدح ذلك بوجه من الوجوه. فمعنى قول الشيخ: «خاتم الرسل من حيث ولايته» إلخ، إنّ خاتم الرسل من حيث ولايته الظاهرة في مظاهر الأولياء، نسبته مع الختم / للولاية [65] نسبة الأنبياء والرسل معه، أي: مع خاتم الرسل، فكما أنّ جميع مظاهر رسالته ونبوته الذين هم الأنبياء والرسل يأخذون من إشكاة خاتم الرسل، كذلك جميع مظاهر ولايته الذين هم الأولياء، يأخذون من مظهر ولايته الأعظم وهو الختم. وكذلك الأنبياء من حيث ولايتهم، حتى إنّ صلى الله عليه وسلم من حيث ولايته الشخصية القائمة بجسده العنصري يرى ذلك في مظهر ولايته الكلية. وفي الحقيقة لا استمداد إلّا لظاهره من باطنه، وإلّا لجزئياته من كليته<sup>(2)</sup>. وهكذا الأمر في تقدّمه صلى الله عليه وسلم على الأسماء الإلهية<sup>(3)</sup>. - انتهى.

(1) الفتوحات المكية، ج 4، ص 151.

(2) في (ها) كليته.

(3) بدور الشرح حول: «خاتم الرسل من حيث ولايته»، وهذه الجملة من فصوص الحكم، ص 64.

قال شيخنا الإمام صفى الدين أحمد بن محمد المدني القشاشي:

"لا تقدم على الأسماء بحال في حال، وإنما الاسم 'الرحمن' مُشتمل على مجموع الراحمين، تقدم الرحمن في تعدد وجوهه بهم وتوحيدها به، فهو الأول والآخر بلا تعاقب، هذا في مُطلق الشافعين، أما في حق النبي محمد صلى الله عليه وسلم فهو مظهر الاسم 'الله' والاسم 'الرحمن' على التمام والكمال<sup>(١)</sup>. فلذلك عَمَّت سيادته الكل، وذلك سرّ الرحمانية. فهو رحمة الكل المُتقدم في الكل لذاته، هذا تحقيقه عند بيان المراد، فإذا علم فمن أين اعتبرت التقدم ساغ؟ إذ ليس عند التحقيق إلا ما هو المراد لا غير ذلك". انتهى كلامه تفعنا الله به، والله أعلم.

ولنرجع إلى المقصود وهو تعريب الأصل فنقول:

قال [الكازروني] رحمه الله: ولنشرع بعد تحرير هذه الكلمات وتقرير هذه المنقولات في جواب الاعتراضات وبالله التوفيق، أي: وهو:

المقام السادس: [خاتم الأولياء وخاتم الأنبياء]

اعلم أيديك الله بروح القدس أنه تقرر سابقاً أن أنوار<sup>(٢)</sup> أرواح الأنبياء إنما فاضت من "النور المُحمّدي" الذي هو "العقل الأول"، وتقرر أيضاً أن ولايته مُشتملة على ولايات<sup>(٣)</sup> سائر الأولياء. وعلى هذا فيشكاة خاتم الأولياء معاضة من يشكاة خاتم الأنبياء، بل إنها ظلال ولايته. فإذا أخذ خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم من يشكاة خاتم الأولياء شيئاً لا يكون ذلك سبب تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الرسل. مثال ذلك في الظاهر أن الملك يجمع بعض عثمانيه لكمال قبلته واستعداده على خزانته، فإذا أراد أن يطلب بعض الجواهر ليهبها لعظماء دولته وأمراءه ووزرائه يأمر الخازن بذلك. فإذا سمع الجُهل أن السلطان أخذ / منه [١٤٤] الجواهر ووهبها للأمراء توهموا أن الخازن أعظم عند الملك من أولئك الأمراء،

(١) "والكمال" ليست في (م).

(٢) ليست في (س).

(٣) في (س) ولاية.

وأنَّ الأمراء يحتاجونه. وإذا سمعه العالم علم أن ذلك الخازن عبد مقبول عند الملك ومُقرَّب عنده، ومن كمال قربهِ وأمانته وديانته جعله خازنًا على خزائنه. وكلَّما طلب منه شيئًا فهو من أملاك السلطان وضعها بطريق الأمانة تحت يد ذلك الخازن. ولهذا قال الشيخ قُدس سرّه في فصّ ثبث<sup>(1)</sup>: «إنَّ خاتم الأولياء حسنة من حسنات خاتم الرسل»<sup>(2)</sup>، إشارة إلى أنَّه مفاض منه صلى الله عليه وسلم، فهو عمل من أعماله الحسنة، وفعل من أفعاله الحليحة. وقوله: «مقدّم الجماعة» إشارة إلى أنَّه صلى الله عليه وسلم مقدم رهط الكُمل<sup>(3)</sup>، ولا أحد أقدم منه ولا أفضل. وقوله: «سيد ولد آدم» تصريح بأن نسبة جميع بني آدم إليه نسبة الغلمان إلى سيدهم، ولا يكون الغلام -أي: من حيث إنَّه غلام- أفضل من السيد.

مثال آخر: أخذُ خاتم الرسل من خاتم الأولياء شبيه بما ورد في الحديث إنَّ بعض الصحابة رضي الله عنهم كان يتلو القرآن في الليل، فقال صلى الله عليه وسلم: «(رحم الله فلانًا لقد ذكرني آية كنت<sup>(5)</sup> أنسيتها من سورة كذا)»، فالقرآن عليه نزل، وذلك الرجل إنما أخذه منه صلى الله عليه وسلم، فإِنما أخذ منه صلى الله عليه وسلم<sup>(6)</sup> في ذلك الوقت ما كان أعطاء قبل. ولا يكون مثل هذا سببًا لتفضيله وإن كان مُذكَّرًا له، مع أنَّ له من هذه الحيثية التقدم بلا شك، وإنَّه صار سبب نفعه في الجملة.

مثال آخر: أخذُ خاتم الرسالة صلى الله عليه وسلم من إشكاة خاتم الولاية شبيه برؤية الشخص صورته في المرأة، وأخذه جلية صورته من تلك المرأة، وهذا لا يكون سببًا لأفضلية المرأة على صاحب الصورة، ولا سيما إن كان هو الذي أخذ حديد المرأة من المعدن، وهو الذي طبعه مرآة وأجلاها من أنواع الخبث،

(1) في (س) شعب، وهو خطأ.

(2) فصوص الحكم، ص 64.

(3) في (هـ) الرهط الكُمل.

(4) «جميع بني» ليست في (س).

(5) ليست في (س).

(6) عبارة «فإنما أخذ منه صلى الله عليه وسلم» ليست في (ت).

مع أنَّ المرأة لم تعطِ ذلك الشخص من عندها، وإنما أظهرت له جلية صورته. هكذا قياس أخذ خاتم الرسل من خاتم الأولياء، فالمرأة وإن صارت سبباً بوجه من الوجوه لرؤيته صورته، ولكن ذات المرأة فعل من أفعاله وحنة من حسنة.

ولما كانت الموجودات جميعها /مجالِي ومراتي لآثار أسماء الحق (هم) وصفاته، والأولياء إنما يتجلَّى لهم الأسماء والصفات في تلك المجالِي والمرايا، وخاتم الأولياء مَجَلَّى من تلك المجالِي، قال الشيخ قُدس سرّه في الفص الشبثي: إن سائر الرسل حتى خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم من حيث كونهم أولياء، لا يرون ما يرون -يعني من العلوم التي ذكرها في أول الفص- إلا من بشكاة خاتم الأولياء. هذا<sup>(1)</sup> معنى كلامه.

[نقد البرزنجي للرهندي]:

قلت: وفي العِشال الأول ركابة لأنه يُقال: ما الذي أردت بالملك؟ إن<sup>(2)</sup> أردت به الله تعالى فقرب القبول للخازن عند الملك هو عين تفضيله، لأنَّ المراد بالفضل هنا هو القرب من الله تعالى، وكثرة علومه وكونه أميناً على تلك العلوم، فهو تقيض المراد. وإن أردت بالملك النبي صلى الله عليه وسلم فيرد عليه أنَّ الوهاب هو الله، وأن النبي صلى الله عليه وسلم من جُملة المرهوب لهم الآخذين من يد الخازن. وكان بعض الهنود<sup>(3)</sup>، وهو المُشار إليه فيما مرَّ قريباً، رأى هذا العِشال، فأخذ منه أنه ادَّعى لنفسه أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم إنما أخذ الخِلة والمحبة من يده، وأنهما لم تحصلا له صلى الله عليه وسلم في حياته ولا بعد موته إلا بعد ألف سنة، وأنَّ ذلك من باب التفضيل من وجه، وهذا جهل بمواقع الكلام. فإن الشيخ قُدس سرّه لما ادَّعى<sup>(4)</sup> أنه خاتم الولاية لم يدعِ

(1) انظر ما سبق في فصوص الحكم، ص 62. في (س) فهذا.

(2) ليست من (س).

(3) المقصود هنا هو: أحمد الرهندي.

(4) في (س) لا ادعى.

أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الولاية عنه بعد صيرورته ولياً في الحسد  
العصري، بل قال إنه أحدهم في عالم الأرواح حين كان ولياً وأدم بين الماء  
والحسد، كما قلنا صريح حديثه. فلا يلزم منه عدم انصاف النبي صلى الله عليه  
وسلم بالولاية في حياته وحلوه عنها إلى زمان وجود الشيخ. بخلاف ذلك الهدي  
الحافل، فإنه صرح بأنه صلى الله عليه وسلم تعذر عليه تحصيل ذلك في حياته  
لمخالفة<sup>(1)</sup> مقتضى طبعه، ولم يحصل له إلا بعد ألف سنة، فهو تصريح بأنات  
النقص له صلى الله عليه وسلم في حياته، وكذلك بعد موته، إلى وجود هذا  
المدعي الحافل. وهذا مستلزم لأشياء موجبة للكفر، والعياذ بالله.

وقد قررنا ذلك وكرّرناه في عدة رسائل لنا منها: قلع الزند، ومنها: دفع  
التعويل، ومنها: / الناصرة، ومنها: الجمعة<sup>(2)</sup>، وغيرها. ومن جملة ما اعترضنا  
عليه في بعض تلك الرسائل أنه لا يخلو الحال من أحد الأمرين:

إما أن يُعطيه الخازن ما ليس له، بل يُناوله من مُلكه، أي: مُلك السلطان،  
فلا يطق المثال، لأنكم قد بغيتم مُلكه صلى الله عليه وسلم لذلك حيث قلتم:  
إنه لم يحصل ذلك في حياته لتعصره بل تعذره عليه لكونه خلاف مقتضى طبعه،  
بل ولا حصلت له بعد موته إلا بعد مضي ألف سنة.

وإما أن يُعطيه ما هو للخازن أو ما هو لله، فهذا هو عين تفضيل الخازن  
عليه، وتطفله على الخازن. وهو مع كونه خلاف ما هو الأمر عليه في نفسه،  
خلاف الإجماع أيضاً، بل وخلاف القرآن. فهو كفر وزندقة والعياذ بالله.  
وبالجملة فقد ذكر هذا الهندي<sup>(3)</sup> أموراً كلها أو أكثرها كفر وزندقة وإلحاد،  
أعاقنا الله من ذلك بمنه وكرمه. والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: لم أخذ خاتم الأنبياء من خاتم الأولياء، ولم  
يأخذ من نفسه؟ أي: وهو:

(1) في (س) لحياته ومخالفة.

(2) في (س) الجمعة.

(3) حاشية في (س، ق 186) مفاعلاً: 'وهو أحمد السرهندي'.

### المقام السابع: [أخذ خاتم الأنبياء من خاتم الأولياء]

قلنا [الكازروني]: هذا سؤال غير موجه إلى الغاية، لأن هذا مثل أن يقول أحد: لم أخذ فلان حليته وصورته من المرأة ولم يأخذها من نفسه؟ لحوار أن الحكمة الإلهية وترتيب المعلومات الربانية تكون بحيث أن يوحد ذلك العلم من مظهر خاص لا من نفسه ولا من مظهر آخر، كما أن حكاية الصورة لا تؤخذ إلا من المرأة. بل أخذ خاتم الرسل من خاتم الأولياء يشبه أخذ خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم القرآن من جبريل عليه السلام. مع أن خاتم الرسل أفضل من جبريل، وإن كان جبريل مُعلِّماً له باعتبار النشأة العنصرية.

قال الشيخ الإمام عز الدين بن غاسم المقدسي في كتابه حل الرموز ومفتاح الكنوز في معنى قوله: «وَلَا تَمْلِكُ أَلْفٌ مِنْ قَتْلِ أَنْ يَقُتَّ إِلَيْكَ وَخَيْتٌ» (طه: 114) إنه صلى الله عليه وسلم قد كان أخذ القرآن<sup>(1)</sup> من الله تعالى من غير واسطة، فإذا جاءه جبريل بالوحي سابقه مُسابقة قبل أن يقرأه جبريل، أي: لكونه حافظاً له من ربه، فقال الله تعالى له من باب التأديب، كما قال صلى الله عليه وسلم: ((أدبني ربي فأحسن تأديبي)) إن المقام مقام التعليم فأعطى المقام حقه، / ولا يُسابق المُعلِّم، (ص 67) فإن الأدب أن لا يُسابق المُعلِّم مُعلِّمه<sup>(2)</sup>.

بل يقول هذا الحفير [الكازروني]: لما كان خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم "القلم الأعلى" والعقل الأول كان أخذاً<sup>(3)</sup> جميع العلوم من الحق تعالى بغير واسطة، وهو الذي أعطاهما النفس الكلية التي هي<sup>(4)</sup> اللوح المحفوظ، وجبريل إنما أخذ القرآن من اللوح المحفوظ. فالذي أخذه جبريل عليه السلام من اللوح، الأخذ عنه صلى الله عليه وسلم، أعطاه إياه في النشأة العنصرية، بما أعطاه إلا

(1) حاشية في (س، ق 86ب) مفادها: "قف على أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد القرآن من الله أولاً ثم عن جبريل".

(2) انظر: عز الدين عبد السلام بن أحمد بن عاتم المقدسي، حل الرموز ومفاتيح الكنوز، تحقيق د. محمد بو خنيفي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2011، ص 103.

(3) في (س) أخذاً من.

(4) في (س) هو.

ما أحده منه، أي: بل أحده ممن أخذه منه. وهذا القدر لا يصير سبباً لتفضيل جبريل عليه السلام على خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم. وهكذا "خاتم الأولياء" وروحه ومشكاته<sup>(1)</sup> إنما أبضت عليه من صلى الله عليه وسلم من حيث إنه "العقل"، ثم إنه حصل في النشأة العنصرية بركة اتباعه لخاتم الرسل صلى الله عليه وسلم مرتبة "ختم الولاية"، ولهذا قال في اليث السابق نقله:

أما ختم الولاية ذون شك لورث الهاشمي مع المسيح

حيث جعل إرث خاتم الرسل سبب كونه ختم الولاية. وعلى هذا لو شاهد خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم في مرآة خاتم الأولياء بعض<sup>(2)</sup> آثار الأسماء والصفات لم يكن ذلك خارجاً من دائرة العقل ولا من دائرة الشرع.

واعلم جعلك الله من المقربين أن المولى جلال الدين محمد بن أسعد الدوامي رحمه الله تعرض لهذا البحث في شرح الرباعيات، التي جعلها باسم المرحوم المغفور له السلطان بايزيد رحمه الله، تعرضاً كلياً فقال: أما أولاً فقد ذكر الشيخ قُدس سرّه (في تصانيفه ختم الولاية على وجه يلزم منه تفضيله على خاتم الرسل في الحقائق والمعارف، ثم لوح بل صرح بأنه هو نفسه خاتم الولاية، ثم قال بعد أوراق: ويظهر لهذا الفقير الحقير أن الشيخ قُدس سرّه<sup>(3)</sup> لما كان مطهرًا للولاية<sup>(4)</sup> المحمدية شاهد نور تلك الولاية في مرآة نشأته، ولما كانت السورة مُستمدة من الولاية، كان خاتم النبوة من حيث إنه خاتم النبوة مُستمدًا من باطنية نفسه، وهي ولايته الخاصة. وجميع الأولياء مُستفيضون من باطنه صلى الله عليه وسلم، كما أن جميع الأنبياء مُستفيضون من ظاهره، فلما رأى عكس ذلك الور في نفسه / وشاهده خُيِّل إليه أن ذلك الاستفاضة منه رحمه الله. أشرقت الشمس على المرأة، فادت المرأة: إني الشمس. - انتهى.

(1) في (س) في مشكاته

(2) في (س) بعد.

(3) ما بين قوسين ليس في (س)

(4) في (س) مظهر الولاية.



وهذا الحقيق يعرض أن ما قاله المولى جلال الدين [الدواني] شيء ظهر<sup>(1)</sup> له وحده، ومما اختص به، وهو في غاية المحب، لأن الشيخ قدس سره قال في ذلك القصة نفسه الذي ذكر فيه خاتم الأولياء: إنه لا يرى أحد من الأنبياء والرسل هذا العلم إلا من مشكاة خاتم الرسل، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة خاتم الأولياء.

وقال شيخ هذا الفقير [الكازروني] المولى نور الدين عبد الرحمن الجامي رحمه الله في شرح الفصوص: إن مشكاة خاتم الأولياء هو مشكاة خاتم الرسل وإلا لم يصح كلاً الحصرين معاً: حصر رؤية المرسلين أولاً في مشكاة خاتم الأنبياء، وحصرها ثانياً في مشكاة خاتم الأولياء. فمشكاة خاتم الأنبياء هي الولاية الخاصة بالمحمدية، وهي بعينها مشكاة خاتم الأولياء لأنه قائم بمظهرتها.

فقول المولى جلال الدين [الدواني]: إن الشيخ خُيل إليه أن الاستفاضة صريح في أن الشيخ قدس سره لم يشعر بأنه مظهر للولاية المحمدية، وأن الظاهر في نشأة نور تلك الولاية. والحال أن الشيخ لم يأت بذلك الحصرين إلا ليظهر أن مشكاة خاتم الأولياء هي بعينها مشكاة خاتم الأنبياء، كما حرره مولانا نور الدين عبد الرحمن الجامي رحمه الله.

والظاهر أن المولى جلال الدين [الدواني] لم يتبع الفصوص كما هو حقّه، وإلا فليراد الشيخ قدس سره الحصرين صريح في أن مشكاة خاتم الأولياء هي بعينها مشكاة خاتم الأنبياء. وقوله: "حسنة من حساته" صريح أيضاً في أنه مظهره. فلا تخيل ولا توهم من الشيخ قدس سره.

وأما قول الشيخ قدس سره إن جهة المتابعة لبنة فصة، وجهة الأخذ عن الله تعالى لبنة ذهب، أي: وهو:

(1) في (س) ظاهر.

### المقام الثامن: [لَبَنَةُ الفضة وَلَبَنَةُ الذهب]

[الكازروني] وهو ظاهر، لأن الولي إنما يأخذ جميع أحكام النبي من الله بطريق الإلهام، بحيث يتفطن ويتحقق عنده أن ذلك هو شرع النبي صلى الله عليه وسلم. بخلاف علماء الظاهر فإنهم إنما يأخذون الأحكام من الكتب وأموال الرجال، ولهذا قالوا: "إن الفقه من الطبقات". ولا شك أن الأخذ عن الله بغير واسطة الكتب والرجال أشرف من الأخذ بواسطتهم، كما أن الذهب أشرف من الفضة. ولما أخذ خاتم الولاية / الشرع عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ ذلك الشرع عن الله تعالى بلا واسطة كان له أخذان، لهذا يرى لبنتين. فأخذه بالواسطة لبنة فضة، وأخذه بلا واسطة لبنة ذهب. ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم متبوعاً لا تابعاً، وإن كان أخذه عن جبريل، لهذا مثل بلجنة واحدة مطلقاً غير مقيدة بالقضية أو الدعية أو الطينية أو غيرها، لأن الغرض من التمثيل ختم بناء النسوة به كما يحتم الجدار باللبنة، بخلاف ختم الأولياء فإنه تابع له. والغرض من إظهار المثال له في الرؤيا بيان ثلاثة أشياء:

حتمية للولاية، وتبعيته لشرع خاتم الرسل، وأخذ ذلك عن الله - تعالى وتقدس - بطريق الإلهام.

وأما كون خاتم الأولياء ولياً<sup>(1)</sup> وآدم بين الماء والطين، أي: وهو:

### المقام التاسع: [كون خاتم الأولياء ولياً وآدم بين الماء والطين]

[الكازروني] فإن هذا المعنى أيضاً ظاهر، لأنه قد تقرر أن ولاية عين ولاية خاتم الأنبياء، وخاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم كان نبياً وآدم بين الماء والطين، فهو إذن مثله، لأن العبد من طينة مولا. وعلى هذا فقد ظهر أنه لا يلزم من كلام الشيخ قدس سره كفر ولا إلحاد ولا خلاف الشرع، بل ولا ترك أدب.

(1) ليت في (س)، (هـ).

فإن قيل: على كل حال قد لزم تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء روحه وهو<sup>(1)</sup> غير مقبول.

قلنا [الكازروني]: قد اندفع هذا في التمثيلات والتفريعات التي سقت. والشيخ قدس سره في فصل ثبت قد أجاب عن هذا حيث قال: «فإنه (يعني خاتم الأولياء) من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى. وقد ظهر في طاهر شرعنا ما يؤيد ذلك»<sup>(2)</sup>، وذكر حكاية أسارى بدر حيث رأى عمر رضي الله عنه ضرب رقابهم، ونزل الوحي بموافقة عمر، وعاتب الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله: «مَا كَأَنَّ لِيَّ أَنْ يَكُونَ لَكَ أَشْرَى حَقٌّ بُشِعَتْ فِي الْأَرْضِ رِيْدُونَ عَرْضَ النَّبِيِّ» [الأنفال: 67]. وقال عند ذلك النبي صلى الله عليه وسلم: «(لو نزل عذاب من السماء لم ينج منه إلا عمر)» رضي الله عنه، فمن هذه الحثية يكون عمر أفضل. وأخرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأهل المدينة: «(لا تؤثروا النخل)»، فلم يؤثروا تلك السنة، فلم تثمر النخل تلك السنة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «(أنتم أعلم بأمور دنياكم)». فأثبت لهم الأفضلية في أمور الدنيا، مع أنه صلى الله عليه وسلم سيد الأولين والآخرين. / وفضل عمر في قصة أسارى بدر، وفضل أهل المدينة في قصة التأبير غير قادح في أفضليته صلى الله عليه وسلم. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قد مرّ هذا الفصل مُستوفى في كلامنا، وأن الشيخ قدس سره أشار إلى أن نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله، وهنالك مطلبهم الذي يعتبر فيه التقدم والتأخر عندهم. وأما حوادث الأكوان كقتل الأسارى وتأبير النخل ونحوهما فلا تعلق لخواطرم بها، ولا يعدونها فضيلة أصلاً، فضلاً عن أن يكونوا أفضل<sup>(3)</sup> لئناءتها بالنسبة إلى عليّ هممهم. فلا يعدّون التفاضل فيها شيئاً حتى يُقابل هذا بفضله صلى الله عليه وسلم، ثم إن تعبيره بالعتاب في حق النبي صلى الله عليه وسلم لا يخلو عن ترك أدب<sup>(4)</sup>. والله أعلم.

(1) وهو "ليست من (س)".

(2) قصص الحكم، ص 62.

(3) في (ها) بها أفضل.

(4) ورد في (س): "ثم إن تعبيره بالعتاب في حق النبي صلى الله عليه وسلم، ليس كما ينبغي، كما أنه عليه البكي وغيره، فإنه لا يخلو عن سوء أدب".

[5] [الاعتراض الخامس: نسبة إبراهيم عليه السلام إلى الوهم]

قال: الاعتراض الخامس: هو أن الشيخ قدس سره قال في فصوص إسحاق عليه الصلاة<sup>(1)</sup> والسلام:

«إِنَّ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْلَدَهُ: ﴿يَتَقَنَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَازِلِ أَنَّهُ أَذْمَحَكَ﴾ [الصافات 102]، والنام حضرة الخيال، فإبراهيم لم يُعَبَّرَ<sup>(2)</sup> الرؤيا، وقد كان الكشف ظهر بصورة ابن إبراهيم في منام إبراهيم، فصَدَّقَ الرؤيا. فالرب تعالى من وهم إبراهيم مدى ولده بذبح عظيم. وكان ذلك الذبح العظيم تعبير رؤيا إبراهيم عند الله تعالى، ولم يشعر بذلك إبراهيم<sup>(3)</sup>».

وقد طعن العلماء "المفسرون" طعنًا كليًا في هذا الكلام، وقالوا: كيف يسب إبراهيم عليه الصلاة والسلام إلى الوهم وهو من كبار أولي العزم؟ وقد قال صلى الله عليه وسلم: «(نحن أولى بالشك من إبراهيم)». هذا معنى كلامه.

قلت [استرشي]: جعل "يُعَبَّرُ" في عبارة الشيخ قدس سره مُشْتَدًّا من "التعبير"، يعني تعبير الرؤيا وتفسيرها، والذي عليه شراح الفصوص أنه "يُعَبَّرُ" مُحَقَّقًا بورن "يصر"، من العور، أي: لم يتجاوزها إلى<sup>(4)</sup> المقصود. والله أعلم.

[اجتهاد النبي عليه السلام في الأمور الدينية]

[5] قال [الكازروني]: الجواب: اعلم - جعلك.....

(1) ليست في (م).

(2) في (ها) يمتز.

(3) العز في الفصوص: «اعلم أيما الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لاه: "بني أرى في المنام أنني أذمحك"، والنام حضرة الخيال فلم يُعَبَّرَها. وكان كشف ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام، فصَدَّقَ إبراهيم الرؤيا، ففناه ربه من وهم إبراهيم بالذبح لعمري الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر». فصوص الحكم، ص 85

(4) في (س) بدلًا من "لم يتجاوزها إلى"، يوجد "لم يتجاوز هذا".

به<sup>(1)</sup> من أحيائه - أنهم قد ذكروا في أصول الفقه، ولا سيما في العضدي [عضد  
لبن الإيجي]، أنه صلى الله عليه وسلم لا يقرّ على خطئه. فقد تقرّر عندهم أنّ  
اجتهاده صلى الله عليه وسلم في الأمور الدينية جائز، وهذا مذهب المحققين منهم.

وبعد التجويز قالوا: هل يجوز عليه الخطأ أم لا؟

مذهب المحققين منهم الجواز لقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَ  
لَهُمْ﴾ [التوبة: 43]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما  
استدبرت ما سقت / الهدى))، ولقوله تعالى: ﴿عَسَى وَوَقَدْ \* لَ تَجِدَهُ الْآخِثِينَ﴾ [عس: 66]  
1، 2، ولقوله: ﴿مَا كُنْتُ لِيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ أَتْرَى﴾ [الأنفال: 67]، وقوله: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ  
يَرَى نُجُومًا مَّا أَمَّلَ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: 1]، ولو كان بوحى لم يُعاتب. ولا يجوز أن يكون  
بغير اجتهاد لأنه يكون عن هوى. فدلّ [لت] هذه المنقولات على أنّ رسول الله<sup>(2)</sup>  
صلى الله عليه وسلم اجتهد في هذه الأمور وأخطأ. فإذا كان علماء الأصول جوزوا  
إطلاق لفظ الخطأ على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلزم منه محذور، فأَيّ  
محذور يلزم الشيخ وقد راعى كمال الأدب، ولم يُطلق لفظ الخطأ، وإنما أطلق  
لفظ الوهم؟ والوهم هو الجانب المرجوح من التردد، كما أنّ الظن هو الطرف  
الراجع منه، وأنّ الشك هو تساوي الطرفين.

### [رؤيا الأنبياء]

[الكازروني] وغاية كلام الشيخ أنّ إبراهيم عليه السلام اجتهد فلم يُعبر<sup>(3)</sup>  
الرؤيا، لأنّ رؤيا الأنبياء على نحوين؛ الأول: ما لا يحتاج إلى تعبير، فتأتي مثل  
فلق الصبح، ومنها ما يحتاج إلى تأويل وتعبير. فإذا اجتهد عليه السلام إلى أنّ  
تلك الرؤيا لا تحتاج إلى تأويل وتعبير، فأخذها على ظاهرها، ولم يقرّ على  
خطئه. كما قال العضد [الإيجي] في شرح المختصر [لابن الحاجب]: "ولا يقر  
على أخطائه"، يعني: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد فأخطأ لا يقرّ

(1) ليست في (هـ).

(2) في (س) بدلاً من "رسول الله" يوجد "الرسول".

(3) في (س) يعبروا.

على خطئه. فلم يُعبّر<sup>(1)</sup> الرؤيا وكانت مُعترّة، لأنّ الكيش ظهر بصورة ابنه، كما يظهر العلم في الرؤيا بصورة اللب. وورد في الحديث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((رأيت في المنام أنّي أتيت بلبن فشربت منه حتى اعتلات، قبل ما عثرته يا رسول الله؟ قال: العلم)). وفي قصة يوسف رؤية السنين المُقحطة في صورة بقرات عجاف، والمُخصبة في صورة بقرات سمان.

ولما ظهر الكيش بصورة ابن إبراهيم كان ينبغي أن يُعبّره بالكيش، فلم يُعبّره وحمه على الطاهر. وكان الحمل على ظاهره مرجوحاً. والواجب على المُحتهد لعمل مُقتضى اجتهاده، ولو كان خطأ في نفس الأمر، لأنّ حكم الله في حقه ما حكم به اجتهاده. فوجب عليه بموجب وهمه، الذي هو الطرف المرحوح، ذبح ولده. ففداه الله تعالى بذبح عظيم من الوهم الموجب ذبحه. وعلى هذا فلا كفر في كلام الشيخ قدّس سرّه، ولا ترك أدب.

جواب آخر [الكازروني]. اعلم - متعك الله بالنظر إليه - أن "الحس المشترك" / كما تصل إليه الصور من الخارج وتُدركها، كذلك تصل إليه من الداخل وتُدركها أيضًا كأنها في الخارج، ولهذا صاحب "السرّام"<sup>(2)</sup>، و"المحموم الصفراوي" يتصور صوراً ليس في الخارج لها وجود. وكل ما يراه ابن آدم في الماء فهو عبارة عن صور أوجدته "الواهمة" في استعمال "المُتخيلة"، كإسكان له رأساً، وإسكان بلا رأس، وكرتيب المعاني بالصور، كأن يُثبت صداقة حريّة لريد أو يسلبها عنه. ومن هذا القيل توقم العلم بصورة اللبّ، والنبات في الثّيب بصورة انقيد، والسلطان بصورة البحر أو الشمس. وبالجُملة فالصور المُشاهدة في المنام من استعمال الوهم القوة المُتخيلة، وظهور تلك الصور في "الحس المشترك"، وعلى هذا فالقوة الواهمة لإبراهيم استعملت القوة المُتخيلة له، وأظهر الكيش في صورة الابن في الحس المشترك منه. فكان ذلك سبباً لشروعه في ذبح ولده، ففداه الله من وهم إبراهيم بالذبح العظيم. وهذا صدق وبيان للواقع.

(1) في (س) يعبّروا

(2) السّرّام - ورد في حديث الدماغ نحدث عنه حمى دائمة، وتنعها أعراض رديئة كالسهر واختلاط اللب.

فلن قيل: إن مقام النبوة مُنزّه عن أن يكون مراتبهم من هذا القيل.

قلنا [الكازروني]: قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (الكهف: 110) [صت 6]، وقال صلى الله عليه وسلم: ((إنما أنا بشر أغضب كما يفضب البشر، وأرضى كما يرضى البشر)). وفي الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم سحر حتى يتخيل إليه أنه يأتي نساء ويخالطن ولم يكن يفعل. وقال تعالى: ﴿يُحِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ لَمَّا نَفَخْ﴾ [طه: 66]، يعني أن سحرة فرعون كانوا سحروا موسى، حتى إنه كان يُخِيلُ إليه أن حبالهم وعصيتهم تتحرك. وإذا جاز أن يؤثر الساحر بسحره في تخيلة محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام، بحيث يُخِيلُ إليهما غير الواقع واقعاً، ولا تنحط بذلك رتبة النبوة لكون ذلك مقتضى البشرية، فتأثير الوهم بامتعمال المُتَخِيلَةِ في الحس المُشْرَك أَيْضاً من مُقتضى البشرية، فكيف يظهر بذلك انحطاط في رتبة النبوة؟ ومن سلب عن الأنبياء مُقتضيات النشأة البشرية، أي<sup>(1)</sup>: من الأمراض ونحوها، فذلك لم يصل إلى مشام روحه شمة من رائحة العلم. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: جوابه<sup>(2)</sup> الأول: إلزامي، لأنه لا يتمشى على أصل الشيخ [ابن عربي] قُدس سرّه، لأنه لا يجوز الاجتهاد للأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والثاني: تحقيقي.

وأقول [البرزنجي]: إن الاعتراض بذلك غفلة عن قوله تعالى: ﴿لَمَّا كُنْتُمْ الْكَافِرِينَ﴾ [الصافات: 106]، فإن الله إذا أراد الابتلاء يفعل / ما يريد، ولما أراد ابتلاء إبراهيم أوقع في وهمه وقوى واهمته. فإن إبراهيم عليه السلام لما لم يأت الولد إلا على كبر، جاءه على غاية الاشتياق إليه، فتعلق به قلبه بعض التعلق، فأراد الله تعالى إخراج ذلك عن قلبه الشريف، حتى لا يبقى فيه مجال لتغير خليله تعالى. فأراه ذلك في المنام، وقوى واهمته، وأغفله عن التعبير لذلك الابتلاء له ولأبيه. فلما استلما لأمر الله في وهما أظهر الله مُرادَه وسماه قداء بالنظر إلى وهم إبراهيم. ولذا قال: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّبَا﴾ [الصافات 105]، ولم يقل: "صدقت

(1) ليست في (س).

(2) في (س) جواب.



في الرؤيا<sup>\*</sup>، أي: صيرت الرؤيا بوهمك صادقة محمولة على ظاهرها غير مُحتاجة إلى التعبير، كذا قال الشيخ قُدس سرّه في الفصّ المذكور. والدليل على صحة قول الشيخ أنّ ذبح الولد لا يُتقرب به إلى الله تعالى في شرعنا، وشرعنا تابع لشرع إبراهيم، أي: موافق له. قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: 123].

### قال المُحقّق الجامي في شرح الفصوص:

"والتفصيل في هذا المقام، على ما يهمهم من كلام الشيخ قُدس سرّه وشارحي كلامه، أن إبراهيم الخليل صلوات الله عليه كان قبل هذا المقام مُعوّذاً بالأخذ عن عالم المثال الذي من شأنه أن يُطابق الصور المرئية الصور الظاهرة في الحس من غير اختلال، فلا حاجة فيه إلى التعبير. فلما تحقّق بالفناء في الله بالكلية، واقتضى ذلك [الفناء في الله] ترقّيه عن هذا المشهد<sup>(1)</sup> بأن يُشاهد الأمور في مراتب هي أعلى من مرتبة المثال، أو في نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غير توسط أمر آخر. أراد الله سبحانه أن يظهر في الحس صورة لتحقّقه بالفناء، وهي ذبح الكبش، وأن يرقّيه عن هذا المشهد، فأراه في المنام ذبح الكبش لكن في صورة ذبح ابنه، وستر عليه المقصود منه (أي: للابتلاء)<sup>(2)</sup>، وأوقع في وهمه أنّ ذبح ابنه هو المقصود بعينه بناء على ما اعتاده من الأخذ عن عالم المثال. فاعتقد صدق ما وقع في وهمه من ذبح ابنه، فتصدّى له، وأنقاد له ابنه، فظهر سر كمال استسلامهما وانقيادهما لله. فجعل الله سبحانه الذبح العظيم فداء لابنه، وأنقذه من الذبح، فتحقّق ما كان مُراد الله من منامه، وهو ذبح الكبش، ليكون صورة حية لتحقّق إبراهيم بالفناء فيه. وحصل له الترقّي / عن مشهده المُعتاد، فإنّ الصورة المرئية لم تكن من عالم المثال، بل فاض هذا المعنى عليه من مرتبة أخرى فوق عالم المثال، أو انبعث من قلبه، وصوّرته مُخيّلة بتلك الصورة. وعلم ذلك الترقّي أيضاً، حيث وقع منه ذبح الكبش لا ذبح ابنه.

[171]

(1) حاشية في (س، ق 191) مفادها: "بلغ".

(2) من المؤلف وليست في نص الجامي.

(قال):

ولا يخفى على المُنصف أنّ ذلك (من الشيخ) بيان لحسن تربية الله تعالى إبراهيم خليله عليه السلام، وليس فيه شائبة سوء أدب من الشيخ فُتس سرّه بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام. (قال) وكتب [بعض] من اشتهر بالفضل بخطفه على الهامش في هذا المقام: هذا كلام زخرفه الشيخ، ولا أراه حقاً، بل كلّ صادر عن سوء أدب، أحسن محامله أن يُقال: صدر عنه في حال كونه مغلوباً<sup>(1)</sup>. - انتهى.

قال [الجامي]:

"والعجب من هذا الفاضل، بل من كلّ مُعترض على الشيخ فُتس سرّه في هذا الكتاب، فإنّ ما ذكره الشيخ في مُفتّح الكتاب من مُبشرة أربها، وأن ما أورده في هذا الكتاب هو ما حدّثه له رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان، إن كان مسلماً عنده فلا مجال للاعتراض، فإنّ ذلك يعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وإن لم يكن مسلماً عنده، بل اعتقد أنّ ذلك افتراء وكذب أو سهو وخطأ، فالاعتراض عليه ذاك لا هذا. وكيف لا يُسلم ذلك من اطلع على أحواله ومقاماته ومُكاشفاته ممّا أدرجه في هذا الكتاب وسائر مُصنّفاته؟<sup>(2)</sup> - انتهى.

وهو كلام نفيس في غاية النفاسة.

[مسألة الذبيح: تكملة الاعتراض الخامس]

[البرزنجي] وههنا سؤال وهو أنّه قد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من طرق كثيرة موقوفة ومرفوعة<sup>(3)</sup>، وبعضها صحيح<sup>(4)</sup>، أنّ الذبيح هو إسماعيل. زاد في رواية: وزعمت اليهود أنّه إسحق، وكذبت اليهود. وعن أبي هريرة مثله

(1) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 185-187.

(2) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 187-188.

(3) ليست من (س).

(4) في (س) صحيحة.

مرفوعاً. وعن ابن عمر نحوه موقوفاً. وصححه الحاكم. وعن عبد الله بن سلام مثله. وورد مثله عن محمد بن كعب القرظي، وقال: إن الله بشر إبراهيم بإسحق وابنه يعقوب، ولم يكن يأمر بذبحه، وله فيه من الله موعود، يعني يعقوب. ومثله عن الحسن، ومجاهد، والشعبي، وابن المسيب، وابن مهران، وابن جبير، وغيرهم من التابعين. وعن معاوية رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال له أعرابي: يا ابن الذبيحين / فتبسم وأقره. وبين معاوية أن أحدهما: إسماعيل، والثاني: أبو النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عبد المطلب. وعن عمر بن عبد العزيز رحمه الله<sup>(1)</sup> أنه سأل بعض أئمة اليهود، وكان قد أسلم، عن الذبيح عندهم، فدل له<sup>(2)</sup>. إنه إسماعيل، والله يا أمير المؤمنين، وإن اليهود لتعلم بذلك، ولكنهم يحمدونكم معشر العرب. واستدلوا على ذلك بأن الفداء كان ببني، وأن قرني الكبش كان فوق الكعبة، وإسحق كان بالشام، وأن الذي كان بمكة إنما هو إسماعيل. فكيف جعل الشيخ قدس سره الذبيح إسحق؟ مع أن الفصوص أعطاء إياه رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(3)</sup>، ولا يُعطي رسول الله<sup>(4)</sup> صلى الله عليه وسلم إلا ما هو الحق في الأمر نفسه.

والجواب [البرزنجي]: أما أولاً: فلا تُسلم أنه إسماعيل. كيف وقد ورد عن جمع من الصحابة مرفوعاً وموقوفاً منهم العباس بن عبد المطلب، وابن مسعود، وعن جمع من التابعين أنه إسحق، وفيها ما صححه الحاكم وغيره، فقد يكون الحق عند الله هذا.

وأما ثانياً: فقد سلمنا أن الراجع<sup>(5)</sup> أنه إسماعيل، وأنه الحق عند الله تعالى، ولا اعتراض على الشيخ من أجل أن الشيخ قدس سره لم يُصرح بأن إسحق هو الذبيح، بل أبهم، فقال: إن إبراهيم الخليل قال لابنه: ﴿إِنِّي أَرَى فِي

(1) رحمه الله: ليست في (هـ).

(2) ليست من (س).

(3) "صلى الله عليه وسلم" ليست في (م).

(4) "رسول الله" ليست في (هـ)، (م).

(5) في (هـ) أن الراجع، بل الصواب.

الْتَّارِ أَنِ أَذْعَكَ» [الصافات: 102]، فمُتَرِ بالابن وبالولد، ولم يسمِ الذبيح في الفصوص. وقد صرح في كتاب الإسفار في "سفر الهداية"، وهو سفر إبراهيم الخليل عليه السلام: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَيْكَ رَبِّي سَيِّدِي» [الصافات: 99]، بأنَّ الذبيح هو إسماعيل صلى الله عليه وسلم. وعبارته هناك:

«فأضافه بفداء ابنه لما نزل عليه، لأنَّ "اللذة إنما تعظم على قدر الغصة"، ثمَّ إنَّه لما بَشَّرَ بإجابة دعائه في قوله: «رَبِّ مَبِّ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ» [الصافات: 100]، ابتلي فيما بَشَّرَ به، لأنَّه سأل من الله سواء، والله غيور، فابتلاه بذبحه. وهو أشدَّ عليه من ابتلائه بنفسه، وذلك أنَّه ليس له في نفسه مُنَازَع سوى نفسه، فبأدنى خاطر يردُّها، فيقلَّ اجتهاده وابتلاؤه. وذبح ابنه ليس كذلك، لكثرة المُنازعين فيه، فيكون جهاده أقوى.

ولما ابتلي بذبح ما سأل من ربه، وتحقَّق بسبب الابتلاء وصار يحكم الواقعة كأنه قد ذُبح وإن كان حيًّا، بَشَّرَ بإسحق عليه السلام بغير سؤال، فجمع [له] بين / الفداء وبين البذل، مع بقاء المُبدل منه. فجمع له بين الكسب والوهب، [72] فالذبيح مكسوب من جهة السؤال، موهوب من جهة الفداء. فإنَّ فداءه لم يكن مسؤولاً، وإسحق موهوب. ولما كان إسماعيل قد جمع له بين الكسب والوهب في العطاء، فكان [مكسوباً] موهوباً لأبيه، فكانت حقيقته تامة كاملة، لذلك كان محمد صلى الله عليه وسلم في صلبه. بل لكون محمد صلى الله عليه وسلم في صلبه صح الكمال والتمام لإسماعيل. فكانت في شريعتنا ضحايانا فداء لنا من النار.

فمن طلب [سفر] الهداية من الله فليتحقِّق عالم خياله، فإنَّ الحقائق لا بدَّ أن تنزل عليه فيه. وهو منزل صعب، لأنَّه مُغْبَرٌ ليس مطلوباً لنفسه، وإنما هو مطلوب لما نُصِبَ له، ولا يغبره إلَّا رجل. ولهذا سُمِّيَ تأويل الرؤيا عبارة، لأنَّ المُفسر يعبر منها إلى ما جاءت له عن النبي صلى الله عليه وسلم، عبر النبي صلى الله عليه وسلم من القيد إلى الثبات في الدين<sup>(1)</sup>، ومن اللَّبَن إلى العلم، فإذا وصل وجد.

(1) وردت في الإسفار على النحو الآتي: "لأنَّ المُفسر يعبر بها إلى ما جاءت له كما عبر النبي صلى الله عليه وسلم من القيد إلى الثبات في الدين"، الإسفار عن نتائج الأسفار، =

فلو عَبَّرَ الخليل عليه السلام من ابنه إلى الكباش لرأى الفداء قبل حصوله، وكان يمثل<sup>(1)</sup> الأمر فارغ القلب لمعرفة بالمال. ولكن ظلمة الطلب، والسؤال من ربه غير ربه، منعه من العبور. لأن الظلمة يتعذر العبور فيها، لأنه لا يدري أين يضع قدمه. ولم يكن أيضًا تحصل له تلك اللذة التي حصلت له، ولا ذاك الامتنان الإلهي المشهود. وكان الفداء بالحمل الذي هو "بيت" شرفه الوسط، وروح للعالم لأنه أشرف البيوت. فكان بدلًا من جسده لا من روحه<sup>(2)</sup> لاشتراكهما في النسبة. لأن الذبح لا يقع إلا في الجسم، والهدم والخراب لا يقع إلا في البيوت.

(ثم قال): ولما كان الوهب يبقيك، بخلاف المُشاهدة<sup>(3)</sup>، كان الوهب سحقًا، ولم يكن مَحَقًا، فإن المسحوق مُفَرَّقُ الأجزاء، فهو أبعد من حال المَحَق. ولولا ما علق السؤال أولاً بقوله: «مَبِّ لِي مِنَ الصَّلَاحِينَ» [الصفات: 100]، لكانت البُشرى بالمُشاهدة لا بالسحق<sup>(4)</sup>. فأسحق السائل لسؤاله الكون عن مَحَق العین، أي: أبعد. فكانت إشارة إلى مقام التعمد المحال، فإن الأمور الإلهية لا تنزل أبدًا إلا بحسب الاستعداد. والمحل هنا غير مُتَجَرِّد إليه، فكيف يهبه / العین وهو غير قابل؟ والواهب عليم حكيم، والوقت قاض<sup>(5)</sup>. انتهى كلامه بحروفه.

وفي قوله: "ولو عَبَّرَ الخليل عليه السلام من ابنه إلى الكباش لرأى الفداء قبل حصوله" إشارة إلى ما قال في الفصوص: «والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم، فصَدَّقَ إبراهيم الرؤيا، ففداء ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم [الذي] هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا

= حققه وترجمه إلى الفرنسية: دينيس غريل، 1994، ص 46.

Denis Grill, *al-Isfār...*, text arabe, éd. de l'éclat, établi, traduit et présenté par, 1994

- (1) في (م) يمثل.
- (2) في (م) لأنه روحه.
- (3) في (م) الشاهد.
- (4) والعبارة في الإسفار: "لكانت البُشرى بالمُشاهدة لا بإسحاق، فأسحق إسحاق السائل بسؤاله الكون".
- (5) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص 45-48.

بشعره<sup>(1)</sup>. وقوله: "وكان القداء الحَمَلُ" إلخ... إشارة إلى بيان نكتة كونه كبشاً دون أن يكون بقرة أو بَنَنَّة، مما هو أعظم من الكبش. وقد أشار إلى هذا السؤال في الفصوص حيث يقول في أول فصّ إسحق:

«فداء نَبِيٍّ ذَبَحَ ذَبْحَ لِقَرِيْبَانِ  
وَأَيِّنَ قَوَاجِ الْكَبِشِ مِنْ نَوْسِ إِنْسَانِ  
وعظمه الله العظيمُ عنايةً  
بنا أو به لا أقر من أي ميزانٍ  
ولا شك أن البُذْنَ أَغْظَمُ قِيَمَةً  
وقد نزلت عن ذبح كبش لقريبانٍ  
فيا لَيْتَ شِعْرِي كَيْفَ تَابَ بِذَاتِهِ  
شَخِصٌ كَبِيشٍ عَنْ خَلِيفَةِ رَحْمَانِهِ»

(الآيات<sup>(2)</sup>)

وقوله: "لَمَّا كَانَ الْوَهْبُ" إلى آخره... إشارة إلى نكتة كون المُبَشِّر به إسحق، لأنه موهوب، والوهب يسحق، فكانت البشارة من مقام السحق. لأن الوهب يُقَي ولا يُفْنِي، بخلاف المُشَاهِدَة، فإنها تُفْنِي فتصحق<sup>(3)</sup>.

وقد عُلِمَ من هذه النكتة أن ترجمة الفصّ بإسحق دون إسماعيل، مع أن الذبيح هو إسماعيل، لكون إسحق مُبَشَّرًا به عند فداء إسماعيل، فناسب أن يُترجم الفصّ به، لا لكونه الذبيح.

وأيضاً؛ فإن الشيخ إنما ذكر غالباً في فصّ كل نبي ما يُنسب إلى صريح اسمه في القرآن. وكان المنسوب إلى صريح اسم إسماعيل عليه السلام صدق الوعد. قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لَوْعْدُ﴾ (مريم: 54)،

(1) فصوص الحكم، ص 85.

(2) فصوص الحكم، ص 84.

(3) في (س) فتحق. وعلى الهامش يقترح التاسع ما جاء في نسخة ثانية فتحقق

فمناسب أن يُترجم لإسماعيل عند ذكر صدق الوعد، دون الذبح. لأن الذبح لم ينسب إلى صريح اسمه، بل نسب إليه بعنوان الابن. وكذلك لم تُنسب إليه البشارة باسمه، بل بعنوان: "غلام حلیم". قال تعالى: ﴿بَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: 101]. ونسب البشارة به إلى إسحق باسمه العَلَم، فقال تعالى: ﴿وَوَعَدْنَاهُ إِبْرَاهِيمَ بِبَنَاءٍ مِنْهُنَّ أَسْمَاءَ﴾ [الصافات: 112]. فتناسب ترجمة الفصل به لذلك / دون إسماعيل، وناسب ترجمة الفصل الذي فيه بيان صدق الوعد بإسماعيل.

فتمثّل بهذا التحقيق، واشرب من هذا الراح الرحيق، وإياك و"بُنيّات الطريق"<sup>(1)</sup>، أو أن تدير بغير دليل ولا رفيق. وبالله الحول والتوفيق، والله أعلم.

#### [6] [الاعتراض السادس: عذاب أهل النار]

قال: الاعتراض السادس: هو أن الشيخ قدّس سرّه ذكر في فصل إسماعيل وفي فصل أيوب عليهما السلام، وفي الفتوحات المكية، أنّ الكفار وإن لم يخرجوا من النار وحلّدوا فيها، لكنهم بعد ستين عديدة وقرون مديدة يحصل لهم بالنار<sup>(2)</sup> ألفة وعادة، بحيث يصير العذاب عَذْبًا لديهم ويلتذّون به، كما أنّ أهل الجنة يلتذّون بتعيمها. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: لا بدّ أولاً من نقل كلام الشيخ قدّس سرّه بحسب الإمكان والحاجة والوقت - وإن عسر إirاده مُستوفى - بإذن الله تعالى، ثمّ الشروع في الجواب، وفقنا الله للصواب.

فأقول: أمّا الفصوص، فقد قال قدّس سرّه في فصل إسماعيل عليه السلام:

«الثناء بصدق الوعد (لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيُثنى)<sup>(3)</sup> عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز، ﴿فَلَا تَحْزَنْ أَلَلَهُ تَحَلَّفَ وَعْدِهِ. رُشْلُهُ﴾ [إبراهيم: 47]، لم يقل: ووعيده،

(1) بُنيّات الطريق الترهات. ومساءلة الذبيح لم ترد في الجانب الغربي وإنما هي من إضافات البرزنجي.

(2) ليست في (ت).

(3) ما بين قوسين ناقص في (س).



بل قال: «وَتَجَاوَزُ<sup>(1)</sup> عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ» [الأحقاف: 16]، مع أنه توعد على ذلك، فأننى على إسماعيل أنه [كان] صادق الوعد، وقد زال الإمكان في حق الحق (سبحانه)<sup>(2)</sup> لما فيه من طلب المرجح.

فلم يبقَ إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين ثعابين  
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لغة فيها نعيم مباين  
نعيم جنات الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين  
يُسَمَّى عَذَابًا مِنْ عَذُوبَةِ طَعْمِهِ وَذَلِكَ لَهُ كَالْقَشْرِ وَالْقَشْرُ صَائِنٌ<sup>(3)</sup>

قال المُحقِّق الجامي:

«اعلم أن لأهل النار الخالدين فيها كما يظهر من كلام الشيخ وتاميه حالات ثلاثاً:

الأولى: أنهم إذا دخلوها تسلط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم، وملكهم الجزع والاضطراب، فطلبوا أن يُخفف عنهم العذاب، أو أن يقضى عليهم فيموتوا، أو أن يرجعوا إلى الدنيا. فلم يُجابوا إلى طلباتهم.

والثانية: أنهم إذا لم يُجابوا إلى طلباتهم، وظنوا أنفسهم على العذاب. فعند ذلك رفع الله العذاب عن بواطنهم، وخبث «نَارُ اللَّهِ / الْوَقْدَةُ • أَلْقَى تَطْلُجُ عَلَى الْأَقْدَقِ» [الهمزة: 6، 7].

والثالثة: أنهم بعد مُضي الأحقاب ألفوا العذاب وتعودوا<sup>(4)</sup>، ولم يتعبوا بشقته بعد طول مدته، ولم يتألموا به، وإن عظم. إلى أن آل أمرهم إلى أن يتلذذوا به ويستعذبوه، حتى لو هبَّ عليهم نسيم من لجنة استكروه، وتعبوا به، كالجمل وتأذيه برائحة الورد<sup>(5)</sup>». انتهى.

[ب73]

(1) في النسخ الأربع، وكذلك في الفصوص: «وتجاوز».

(2) ليست من الفصوص.

(3) فصوص الحكم، ص 93-94.

(4) في (س) وتعودوا به.

(5) الجامي، شرح فصوص الحكم، ج 2، ص 21.

## وقال في قصّ أيوب:

«سأل أهل النار إلى إزالة الآلام، وإن سكنوا النار، فذلك رضا. فزال العضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب [إن فهمت]. فمن غضب فقد تأذى من المغضوب عليه فلا يسمى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد»<sup>(1)</sup>. - انتهى.

## وقال في آخر قصّ هود:

«فقد بان لك عن الله [تعالى] أنه في أبنية كل وجهة، ومائتم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكلّ مُصيب مأجور، وكلّ مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زماناً ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألّم أهل العناية، مع علمنا بأنهم سعداء، أهل حق في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى، في دار تُسمى جهنم. ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم (الذين كشفوا الأمر على ما هو<sup>(2)</sup> عليه أنه لا يكون لهم)<sup>(3)</sup> في تلك الدار نعيم خاص بهم، إنا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مُستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان»<sup>(4)</sup>. - انتهى.

## وأما الفتوحات، فقد قال في الباب العشرين من الفتوحات:

«الدنيا مُمتزجة، نعيم ممزوج بعذاب، والجنة نعيم كلها، والنار عذاب كلها، وزال ذلك المزج في أهلها. فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا، وهذا

(1) انظر: فصوص الحكم، ص 172.

(2) في (س) هي.

(3) ما بين قوسين ليس في (ت).

(4) فصوص الحكم، ص 114.

هو الفرقان بين نشأة الدنيا والآخرة. إلا أن نشأة النار، أعني: أهلها، إذا انتهى فيهم الغضب الإلهي وأمدّه، ولحق بالرحمة التي سبقته في المدى، فيرجع الحكم لها فيهم، وصورتها صورتها لا تتبدل، ولو تبدلت تعذبوا. فيحكم عليهم بإذن الله وتوليته حركة الفلك الثاني من الأعلى ممّا يظهر فيهم من العذاب في كل محلّ قابل للعذاب. / وإنما قلنا: "في كل محلّ قابل للعذاب" لأجل من فيها ممّن لا يقبل العذاب.

فإذا انقضت مدتها وهي خمسة وأربعون ألف سنة، تكون في هذه المدة عذاباً على أهلها، فيتعذبون فيها عذاباً متّصلاً لا يفتر ثلاثة وعشرين ألف سنة، ثم يُرسل الرحمن عليهم نومة يغيبون فيها عن الإحساس، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: 74]. وقال صلى الله عليه وسلم في أهل النار الذين هم أهلها: «(إنهم لا يموتون فيها ولا يحيون)»، يريد حالهم في هذه الأوقات التي يغيبون فيها عن إحساسهم، مثل الذي يغشى عليهم من أهل العذاب في الدنيا من شدة الجزع وقوة الآلام المفردة. فيمكثون كذلك تسع عشرة ألف سنة. ثم يفيقون من غشيتهم، وقد بذل الله جلودهم جلوداً غيرها، فيُعذبون فيها خمس عشرة ألف سنة. ثم يُغشى عليهم فلا يجدون الماء، فيمكثون في غشيتهم إحدى عشر ألف سنة. ثم يفيقون وقد بذل الله جلودهم جلوداً غيرها ليزوقوا العذاب، فيجدون الماء العذاب سبعة آلاف سنة. ثم يغشى عليهم ثلاثة آلاف سنة، ثم يفيقون، فيرزقهم الله تعالى لذة وراحة مثل الذي يتام على تعب ويستفظ.

وهذا من رحمته التي سبقت غضبه ووسعت كل شيء. فيكون لها عند ذلك حكم التأبيد، من الاسم "الواسع" الذي وسع به كل شيء رحمة وعلماً. فلا يجدون الماء، ويدوم لهم ذلك ويستغنمونه، ويقولون: نُسينا فلا نَسأل حذاراً أن نذُكر بنفوسنا، وقد قال الله لنا: ﴿لَنُخْشِرَنَّ فِيهَا وَلَا نُكَلِّمُنَّ﴾ [المؤمنون: 108]. فيسكتون وهم فيها مُبلسون. ولا يبقى عليهم من العذاب إلا الخوف من رجوع العذاب عليهم. فهذا القدر من العذاب هو الذي يُسرمد عليهم وهو الخوف. وهو عذاب نفسي لا حسي، وقد يذهلون عنه في أوقات.

فتعيمهم الراحة من العذاب الحسي بما يجعل الله في قلوبهم من أنه ذو رحمة

واسعة. يقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَسْكَرُ كَمَا فَيَسَّرَ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ [الحاشية: 34]، ومن هذه الحقيقة يقولون: نُسيت، إذ لم يحسوا بالآلام. وكذلك قوله: ﴿كَسُوا أَفْهَ قَسِيهِمْ﴾ [التوبة: 67]، ﴿وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْصَى﴾ [طه: 126]، أي: تترك في جهنم، إذ كان النسيان بالياء: الترك، وبالهجرة: التأخر.

[٢٧٤] فأهل النار حظهم من النعيم عدم وقوع العذاب الحسي / بهم، وحظهم من العذاب توقعه. فإنهم لا أمان لهم بطريق الإخبار عن الله تعالى. ويحجبون عن خوف التوقع في أوقات، فوقنا يحجبون عنه عشرة آلاف سنة، ووقتاً ألفي سنة، ووقتاً ستة آلاف سنة. ولا يخرجون عن هذا [المقدار] المذكور متى ما كان، لا بد أن يكون هذا القدر لهم من الزمان، وإذا أراد [الله] أن يُنقِمهم من اسمه "الرحمن" ينظرون في حالهم التي هم عليها في الوقت، وخروجهم مما كانوا فيه من العذاب، فينعمون بذلك القدر من النظر. فوقنا يدوم لهم النظر ألف سنة، ووقتاً تسعة آلاف سنة، ووقتاً خمسة آلاف سنة، فيزيد وينقص. فلا يزال هذه حالهم في جهنم دائماً، إذ هم أهلها. وهذا الذي ذكرناه كله من "العلم العيوي" الموروث من المقام المحمدي، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل<sup>(١)</sup> - انتهى.

#### وقال في الباب الثامن والخمسين:

«وأما كتاب الفجار ففي سجين، وفيه أصول السدرة التي هي شجرة الرقوم، فهناك تنهي أعمال الفجار في أسفل سافلين. فإن رحمهم الرحمن من عرش الرحمانية بالنظرة التي ذكرناها جعل لهم نعيماً في منزلهم فلا يموتون فيها ولا يحيون. فهم في نعيم النار دائمون مؤبدون، كنعيم النائم بالرؤيا التي يراها في حال نومه من السرور. وربما يكون في فراشه مريضاً ذا بؤس<sup>(٢)</sup> وفقر، ويرى نفسه في المنام ذا سلطان ونعمة وملك. فإن نظرت إلى النائم من حيث ما يراه في منامه ويلتذ<sup>(٣)</sup> به قلت: إنه في نعيم، فصددت، وإن

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص 169، بتصرف.

(٢) في (س) في بؤس وشدة فقر.

(٣) في (س) يتلذد.

نظرت إليه من حيث ما تراه في فراشه الخشن ومرضه ومؤسه وفقره وكلومه<sup>(1)</sup>  
قلت: إنه عذاب، فصدقت. هكذا يكونون أهل النار، ف «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى»  
[طه: 74]، [الأعلى: 13]، أي: لا يستيقظ أبدًا من نومه. فذلك الرحمة التي يرحم  
الله بها أهل النار الذين هم أهلها، وأمثالها كالمحرور منهم يتنعم بالمرهبر،  
والمحرور منهم يُجعل في الحرور. وقد يكون عذابهم توقم وقوع العذاب  
بهم. وذلك كله بعد قوله: «لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُلَكُونَ»<sup>(2)</sup> [الزخرف: 75]، ذلك  
رمان عذابهم وأخذهم بجرائمهم قبل أن تلحقهم الرحمة التي سبقت الغضب  
الإلهي.

فإذا اطلع أهل الجنان في هذه الحالة على أهل النار ورأوا منازلهم في  
النار، وما / أعد الله فيها، وما هي عليه من قبح المنظر قالوا: مُعَذَّبُونَ. وإذا  
كوشفوا على هذا الحسن المعنوي الإلهي في خلق ذلك المُسَمَّى قبحًا، ورأوا ما  
هُم فيه من نومتهم وعلموا [أحوال] أمزجتهم<sup>(3)</sup> قالوا: مُنعمون. فبيحان القادر  
على ما يشاء، لا إله إلا هو العزيز الحكيم. فقد فهمت قول الله: «لَا يَمُوتُ فِيهَا  
وَلَا يَحْيَى» [طه: 74]، [الأعلى: 13]، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أما  
أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون))، والله يقول الحق  
وهو يهدي السبل<sup>(4)</sup> - انتهى.

وقال في الباب الثين:

«الحكم في النار خلاف الحكم في الجنة، فيقرب حكم النار من حكم  
الدنيا، فليس<sup>(5)</sup> بعذاب خالص ولا بنعيم خالص، ولهذا قال تعالى: «لَا يَمُوتُ

(1) في (م) وكلامه.

(2) وردت الآية في النص: «لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَهُمْ فِيهِ مُلَكُونَ».

(3) في (م) أمر جنتهم.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 290، بتصرف طفيف.

(5) حاشية في (م)، ق 96ب) مفادها: «قول: «ليس بعذاب خالص» يُدْهِمُ ما منه عر  
الفتوحات من عدم المزج حتى في العذاب، فليُحرَّر».

بِهَا وَلَا يَجْنُ» [طه: 74]، [الأعلى: 13]، فلم يخلصه إلى أحد الوجهين. وكذا قال صلى الله عليه وسلم: ((أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون))<sup>(1)</sup>.

وقال في الباب الثاني والستين في مراتب أهل النار شعراً:

«مَرَاتِبُ النَّارِ بِالْأَعْمَالِ تُنْتَاظُ      وَلَيْسَ فِيهَا اخْتِصَاصَاتُ وَإِنْجَارُ  
يُوزَنُ أَفْعَالُ قَدْ جَاءَ الْعَذَابُ لَهُمْ      بُشْرَى وَإِنْ عَذَّبُوا فِيهَا بِمَا حَازُوا  
لَا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ إِنْ لَوْ<sup>(2)</sup> خَرَجُوا      تَعَذَّبُوا فَلَهُمْ ذَلِكَ وَإِعْزَارُ  
فَلَهُمْ كَوْنُهُمْ فِي النَّارِ مَا يَرُحُوا      وَعِزُّهُمْ مَا لَهُ حَدٌّ إِذَا جَازُوا  
فِي قَوْلِنَا إِنْ تَأَمَّلْتُمْ لِدِي نَظِيرَ      مُحَقِّقٍ فِي عُلُومِ الْوَهْبِ إِعْجَارُ  
فِيهِ اخْتِصَارٌ بَدِيعٌ لَفْظُهُ حَسَنٌ      فِيهِ لَطَائِفُ آيَاتٍ وَإِيجَارُ  
قَالَ الْجَلِيلُ لِأَهْلِ الْحَقِّ يَنْتَهُمُ<sup>(3)</sup>      يَا أَيُّهَا الْمَجْرُمُونَ الْيَوْمَ فَاثْمَارُوا  
بِمِثْلِ<sup>(4)</sup> الْمُلُوكِ تَرَاهُمْ فِي نَعِيمِهِمْ      وَلِبْسُهُمْ عِنْدَ أَهْلِ الْكُثْفِ أَخْزَارُ  
وَمِنْ جُورِهِمْ فِي النَّارِ تَخَسُّبُهُمْ      كَانْتَهُمْ بِمِثْلِ مَا قَدْ قَالَ: «أَعْجَارُ»

قولنا: "يوزن أفعال" أريد قوله تعالى: «لَيَبْلُغَنَّ مِنْهَا آخَقَابًا» [النبا: 23]، وهو من أوزان جمع القلة (...). يقول تعالى من كرمه لإبليس وعموم رحمة حين قال له: «قَالَ أَرَأَيْتَ هَٰذَا الَّتِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَحْرَمْتَ إِنِّي يَوْمَ الْعِقَمَةِ لَأَحْنَنَنَّكَ دُرَيْتَهُ إِلَّا قَلِيلًا • قَالَ أَذْهَبَ فَسَ يَبْعَكَ مِنْهُمْ قَاتٌ جَهَنَّمَ جَرَّاءُكَ جَزَاءً مَوْفُورًا» [الإسراء: 62، 63] الآيات، (. . .) ليريه الله تعالى أنَّ في ذرته من ليس لإبليس عليه سلطان ولا قوة.

- (1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 294.
- (2) في الفتوحات: النار ولو، وكذلك في 'نسخة ثابتة' أشار إليها باسم (س) في حاشية الورقة (196).
- (3) في الفتوحات ج 1، ص 301، كتبت: ينهمو. وفي طبعة عثمان يحيى ورد: بينهم. انظر تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، 1992، سفر 4، ص 390.
- (4) في (س) ملك.

ثُمَّ إِنَّ الَّذِينَ خَذَلَهُمُ اللَّهُ / مِنَ الْعَادِ جَعَلَهُمْ طَائِفَتَيْنِ: طَائِفَةٌ لَا تَصْرِفُهُمُ  
الذُّنُوبُ الَّتِي وَقَعَتْ مِنْهُمْ، وَهِيَ قَوْلُهُ: «وَأَلَّهُ يَبْدُكُمُ تَغْيِيرَةً بَيْنَهُ وَقَضَاءً» [الفرة:  
268]، وَطَائِفَةٌ أُخْرَى: «فَلَا تَذَكُّهُمْ اللَّهُ يَذُوبُهُمْ» [آل عمران: 11]. وَهَؤُلَاءِ قَسَمَهُمُ  
بِقِسْمَيْنِ: قَسَمَ أَخْرَجَهُمُ اللَّهُ [مِنَ النَّارِ] بِشَفَاعَةِ الشَّافِعِينَ، وَهُمْ أَهْلُ الْكِبَائِرِ مِنَ  
الْمُؤْمِنِينَ، وَبِالْعَنَاءِ الْإِلَهِيَّةِ وَهُمْ أَهْلُ التَّوْحِيدِ بِالنَّظَرِ الْعَقْلِيِّ. وَقَسَمَ آخَرُ أَبْقَاهُمُ اللَّهُ  
فِي النَّارِ، وَهَذَا الْقِسْمُ هُمُ أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمُ أَهْلُهَا، وَهُمْ الْمُجْرِمُونَ خَاصَّةً الَّذِينَ  
يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ: «وَأَقْتَرُوا يَوْمَئِذٍ أَنَّهُمُ الْمُحَرَّمُونَ» [يس: 59]، أَيْ: الْمُسْتَحَقُّونَ  
لأن يَكُونُوا أَهْلًا لِسَكْنَى هَذِهِ الدَّارِ، الَّتِي هِيَ جَهَنَّمُ، يَعْمُرُونَهَا مَقَمً يَخْرُجُ مِنْهَا إِلَى  
الدَّارِ الْآخِرَةِ الَّتِي هِيَ الْجَنَّةُ.

وهؤلاء المُجْرِمُونَ عَلَى أَرْبَعِ طَوَائِفٍ، كُلُّهَا فِي النَّارِ لَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا،  
وَهُمْ: الْمُتَكَبِّرُونَ مَقَمً ادَّعَى الرِّيْبِيَّةَ لِنَفْسِهِ، وَنَفَاها عَنِ اللَّهِ. وَالْمُشْرِكُونَ الَّذِينَ  
يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ. وَالْمُعْطَلَةُ الَّذِينَ نَفَوْا إِلَهَ جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ، فَلَمْ يَشْتَوْا إِلَهًا  
لِلْعَالَمِ وَلَا مِنَ الْعَالَمِ. وَالْمُنَافِقُونَ الَّذِينَ أَظْهَرُوا الْإِسْلَامَ مِنْ إِحْدَى هَؤُلَاءِ  
الطَّوَائِفِ الثَّلَاثِ، لِلْقَهْرِ الَّذِي حَكَمَ عَلَيْهِمْ فَخَافُوا عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ  
وَفَرَّارِيهِمْ، وَهُمْ فِي نَفْسِهِمْ عَلَى مَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ اعْتِقَادِ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثِ. فَهَؤُلَاءِ  
أَرْبَعَةُ أَصْنَافٍ هُمُ الَّذِينَ هُمُ أَهْلُ النَّارِ مَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا مِنْ جَنِّ وَإِسْرٍ<sup>(1)</sup>. إِلَى أَنْ  
قَالَ: «وَجَهَنَّمُ كُلُّهَا مِثْلُ دَرَكٍ مِنْ أَعْلَاهَا إِلَى أَسْفَلِهَا، نَظَائِرُ دَرَجِ الْجَنَّةِ الَّتِي يَنْزِلُ  
فِيهَا السَّعْدَاءُ. وَفِي كُلِّ دَرَكٍ مِنْ هَذِهِ الدَّرَكَاتِ ثَمَانِيَةٌ وَعِشْرُونَ مَنْزِلًا. فَإِذَا ضَرَبْتَ  
ثَمَانِيَةً وَعِشْرِينَ فِي مِثْلِهَا كَانَ الْخَارِجُ مِنْ ذَلِكَ أَلْفَيْنِ وَثَمَانِمِثَّةً مَنْزِلَةً. وَلِكُلِّ طَائِفَةٍ  
مِنَ الْأَرْبَعِ سَبْعِمِثَّةٌ نَوْعٍ مِنَ الْعَذَابِ، وَهُمْ أَرْبَعُ طَوَائِفٍ فَالْمَجْمُوعُ ثَمَانٌ وَعِشْرُونَ  
مِثْلًا نَوْعٍ مِنَ الْعَذَابِ، كَمَا لِأَهْلِ الْجَنَّةِ سَوَاءٌ»<sup>(2)</sup>.

قال:

«فَبِهَذَا الْقَدْرِ يَقَعُ الْإِشْتِرَاكُ بَيْنَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَهْلِ النَّارِ لِلتَّسَاوِي فِي عَدَدِ

(1) الفتحاحات المكية، ج 1، ص 301. بتصرف بسيط.

(2) الفتحاحات المكية، ج 1، ص 302.



الدرج والدرك. ويقع الامتياز بأمر آخر، وذلك أنَّ النار امتازت عن الجنة بأن ليس فيها دركات اختصاص إلهي، ولا عذاب اختصاص إلهي من الله. فإنَّ الله تعالى ما عرَّفنا قط أنه اختص بنعمته من يشاء، كما أخبرنا أنه يختص برحمته من يشاء بفضل. فأهل النار مُعَذَّبون بأعمالهم لا غير، وأهل الجنة / ينعمون بأعمالهم وبغير أعمالهم من جنات الاختصاص<sup>(1)</sup>. إلى أن قال: «ولا يذَّ لأهل النار من فضل الله ورحمته في النار نفسها، بعد انقضاء مدة موازنة أزمان العمل. فيفقدون الإحساس بالآلام في النار نفسها، لأنهم ليسوا بخارجين من النار أبدًا، فلا يموتون فيها ولا يحيون. فتخدر جوارحهم بإزالة الروح الحاس منها. وتَم طائفة يُعطِيهم الله بعد انقضاء موازين المدد بين العذاب والعمل نعيمًا خياليًا، مثل ما يراه النائم، وجلده كما قال تعالى: ﴿كَلَّا نَبْغِثُ جُلُودَهُمْ﴾ [النساء: 56]، هو كما قلنا حذرنا. فزمان النضج والتبدل يفقدون الآلام. لأنَّه إذا انقضى زمان الإنضاج خمدت النار في حقهم، فيكونون في النار كالآمة التي دخلتها وليست من أهلها، فأماهم الله فيها إمارة فلا يحسُّون بما فعلته النار في أبدانهم. الحديث بكماله ذكره مسلم في صحيحه، وهذا من فضل الله ورحمته<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وقال في الباب الخامس والستين:

«اعلم أنَّ الراحة والرحمة مُطلقة لأهل الجنة كلَّها (...) إلَّا راحة النوم ما عندهم لأنهم لا ينامون، فما عندهم من نعيم النوم شيء. ونعيم النوم هو الذي يتنعم به أهل النار خاصة<sup>(3)</sup>. فراحة النوم محلَّها جهنم. ومن رحمة الله بأهل النار في أيام عذابهم خمود النار عنهم، ثم تسعر بعد ذلك عليهم، فيُخفف عنهم بذلك من آلام العذاب على قدر ما خبت النار،

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 302. حاشية في (س، ق 197) ختم على الجهة اليسرى للورقة معاده 'هذا وقت سلطان الرمان الغاري سلطان سليم خان ابن السلطان مصطفى

خان عفا عنهما الرحمان، 1217\*.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 303.

(3) ليست في (ت).

قال تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾ [الاسراء: 97]. وهذا يدلُّك أنَّ النار محسوسة بلا شك. فإنَّ النار ما تتصف بهذا الوصف إلا من كون قيامها بالأجسام، لأنَّ حقيقة النار لا تقبل هذا الوصف من حيث ذاتها، ولا الزيادة ولا النقص. وإنَّما هو الجسم المحترق بالنار هو الذي يُسقر بالنار، فإنَّ قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ﴾، يعني النار المُسلَّطة على أجسامهم، ﴿زِدْنَاهُمْ﴾، يعني: المعذبين، ﴿سَعِيرًا﴾، فإنَّه لم يقل: زدناها. ومعنى ذلك أنَّ العذاب ينقلب إلى بواطنهم، وهو أشدَّ العذاب. فإنَّ العذاب الحسي يشغلهم عن المعنوي. فإذا خبت النار في ظواهرهم، ووجدوا الراحة من حيث حسَّتهم، سلَّط الله عليهم في بواطنهم التفكير فيما كانوا فرطوا فيه من الأمور التي لو عملوا بها لنالوا العادة. وتسلَّط عليهم / [76ب] الوهم<sup>(1)</sup> بسلطانه، فيتوهمون عذابًا أشدَّ ممَّا كانوا فيه. فيكون عذابهم بذلك التوهم في نفوسهم أشدَّ من طول العذاب المقرون بتسلط<sup>(2)</sup> النار المحسوسة على أجسامهم. وتلك النار التي أعطاها الوهم هي النار التي تطلع على الأفئدة، هي التي قلنا فيها:

النَّارُ نَارَانِ: نَارٌ كُلُّهَا لَهَبٌ وَنَارٌ مَعْنَى عَلَى الْأَرْوَاحِ تَطْلُعُ  
وهي التي ما لها مَفْعٌ وَلَا لَهَبٌ لَكِنْ لَهَا أَلَمٌ فِي الْقَلْبِ يَنْطَلِعُ<sup>(3)</sup>

- انتهى -

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئة في الفصل الثامن:

«الجمعية تمنع من ترمد الانتقام لا إلى نهاية، لكن يتسرَّمذ العذاب وتختلف الحالات فيه. فإذا انتهت حالة الانتقام ووجد<sup>(4)</sup> الآلام، أعطي من النعيم والاستعذاب بالعذاب ما يليق به ممَّن أقرَّ بربوبيته، (يعني: في عالم

(1) ليست في (ت).

(2) في (س) بتسليط.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 321-322.

(4) في المطبوع "ووجدان".

الفر)<sup>(1)</sup>، ثم أشرك، ثم وخذ في غير مواطن التكليف، والتكليف أمر عرضي في الوسط بين الشهادتين، لم يثبت. فبقي الحكم للأصلين الأول والآخر، وهو السبب الجامع في القيامة لنا، يعني في قوله تعالى: ﴿لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [النساء: 87]، [الأنعام: 12]، فما جمعنا إلا فيما اجتمعنا،

فَإِذَا اسْتَعَذَّبُوا الْعَذَابَ أُرِيحُوا مِنْ أَلِيمِ الْعَذَابِ وَهُوَ الْجَزَاءُ  
قال أبو يزيد الأكبر البسطامي:

وَكُلُّ مَا رَيْبِي قَدْ بَلَغْتُ مِنْهَا سَوَى مَلْدُوذٍ وَجِدِي بِالْعَذَابِ  
لم يقل: يا أَلَم، ولنا في هذا الباب نظم كثير<sup>(2)</sup> - انتهى.

وقال في الباب الثمانين ومتين:

«النار ناران: محسوسة ومعنوية. فالمحسوسة يتعذب بها النفوس الحيوانية والنفوس الناطقة، والمعنوية تتعذب بها النفوس الناطقة لا غير. والفرق بين العذابين أن العذاب الحسي يكون بالمباشرة الذي يكون عن مباشرة الألم القائم بالروح الحيواني، والعذاب المعنوي لا يكون بمباشرة للنفوس الناطقة، وإنما هو ما حصل لها من العلم بما فاتها من العمل والعلم المؤدي إلى سعادة الروح الحيواني، الذي يتضمن سعادة النفس الناطقة. وأما نار الفكر الذي يتعلق ألمها بالحس وبالنفس فهي نار معنوية، فإن حصل العلم عنها أعقبها نعيم جنة معلومة<sup>(3)</sup>، وإن لم يحصل العلم عنها لم يزل صاحبها مُعَذَّبًا ما دام مُفَكِّرًا، ولا نعيم له معنوي. وإذا زال الفكر عنه بأي وجه زال من غير حصول علم، فذلك النعيم الذي تجده النفس / إنما هو الراحة من فقد نار التفكير المُسَلِّط على قلبه، وهي راحة حسية لا معنوية، فاعلم ذلك<sup>(4)</sup> - انتهى.

(1) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 408، بتصرف.

(3) في الفتوحات المكية: معنوية.

(4) الفتوحات المكية، ج 2، ص 613، بتصرف غير مخل بالمعنى.

## وقال في الباب الثامن والتسعين ومتين:

«مسألة عظيمة فيها خلاف بين علماء الرسوم من المؤمنين وبين أهل الكشف، وهي هل يُسرمذ العذاب على أهل النار إلى ما لا نهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء، فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مُسمى؟ وانفقوا في عدم الخروج منها، وأنهم ما كَثُون إلى ما لا نهاية له، فإن لكل واحدة من الدارين ملؤها. وتنوع عليهم أسباب الآلام ظاهراً، لا بدّ من ذلك، وهم يجلدون في ذلك لذة في أنفسهم باطنًا بعد ما يأخذ الألم منهم جزاء العقوبة (...) فيأخذ جزاء العقوبة الألم موازنًا لمدة العمر في الشرك في الدنيا.

فإذا فرغ الأمد جُعل لهم نعيم في الدار<sup>(1)</sup> بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة المزاج الذي ركبهم الله<sup>(2)</sup> فيه. فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لدغ الحيات والعقارب، كما يتلذذ<sup>(3)</sup> أهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحور الحسان، لأن مزاجهم يقضي بذلك. ألا ترى إلى الجُعل في الدنيا هو على مزاج يتضرر بريح الورد ويلتذّ بالتبن؟ كذلك من خلق على مزاجه، وقد وقع في الدنيا أمزجة على هذا شاهدناها. ألا ترى المحرور يتألم بريح المسك؟ فاللذات تابعة للملائم، والآلام لعدم الملائم. فهذا الأمر مُحقق في نفسه لا يُنكره عاقل، وإنما الشأن هل أهل النار على هذا المزاج بهذه المثابة بعد فراغ المدة أم لا؟ وهم على مزاج يقتضي لهم الإحساس بالأشياء المؤلمة. والنقل الصحيح الصريح النص الذي لا إشكال فيه إذا وجد مُفيدًا للعلم يحكم به بلا شك، فالله على كل شيء قدير.

وإن كنت لا أجهل الأمر في ذلك ولكن لا يلزم الإنصاح عنه<sup>(4)</sup>، فإن الإنصاح عنه لا يرفع الخلاف من العالم. وبعض أهل الكشف قال: إنهم

(1) في الفتوحات،: النار.

(2) ليست في (ت).

(3) في (س) يلتذ.

(4) ليست في (س).

يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة، وتبقى أبوابها تصفق، وينبت فيها الجرجير، ويخلق الله لها أهلاً يملؤها بهم من مزاجها، كما يخلق السمك في الماء، وعالم الهواء في الهواء، وعالم (التراب) في بطن الأرض ولا حياة لهم إلا فيها، كالخلد فإذا حصل على ظهر الأرض مات. / قال الغم الذي لنا، في ذلك الغم حياتهم. فالسمك إذا خرج إلى الهواء مات، وكان في الهواء غمة، فينطفئ فيه نور حياته. والإنسان والحيوان البري إذا غرق في الماء هلك، وكان الماء غمة، ينطفئ به نور حياته. وثم حيوان بري بحري يعيش هنا ويعيش هنا، فالتمساح وإنسان الماء وكلبه وبعض الطيور، وهذا كله بالطبع والمزاج الذي ركه الله (تعالى) عليه. وقد ذكرنا في هذا المنزل ما فيه كفاية واستوفينا أصوله بعون الله تعالى وإلهامه، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل<sup>(1)</sup>. - انتهى.

#### وقال في الباب الرابع والتسعين وميتين:

«ولما تبين أن الشرف للموجودات والمعدومات إنما كان حيث الدلالة والإشعار (أي: بالصانع) وجب تعظيمها، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُتُوبِ﴾ [الحج: 32]، والشعائر هي الأعلام، فهي الدلالات، فمن عظمها فهو تقي في جميع تقلباته. (إلى أن قال): واعلم أنه لما رأى بعض العارفين تعظيم هذه الأمور مشروعاً، ألحق كل ما سوى الله تعالى بالسعادة التي هي في حق أصحاب الأغراض من المخلوقين: وصولهم إلى أغراضهم التي تخلق لهم في الحال. فلم يُبق صاحب هذا النظر أحدًا في العذاب الذي هو الألم، فإنه مكروه لذاته، فإن عمرو النار وإن لهم فيها نعيمًا ذوقيًا لا يعرفه غيرهم، فإن لكل واحد<sup>(2)</sup> من الدارين ملوّه، فأحبر الله أنه يملؤها ويخلد فيها مؤبدًا. ولكن ما ثم [نص] بنسرد العذاب الذي هو الألم، إلا الحركات المسببة في وجود الألم في العادة بالمراج الخاص المحسّ بالألم، فقد يرى الضرب والقطع والحرق في الوجود

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 648-649.

(2) في (س) واحده.

ظاهرًا، ولكن لا يلزم من تلك الأفعال الإحساس بالألم. وقد شاهدنا هذا من نفوسنا في هذا الطريق، وهذا من شرف الطريق. وفيه يقول أصحابنا: ليس العجب من ورد في بستان، وإنما العجب من ورد في وسط النيران<sup>(1)</sup>، أي: لأنه غير مُعتاد. ويُريد أنه ليس العجب ممن يجد اللذة في المُعتاد، وإنما العجب ممن يجد اللذة في غير السبب المعتاد. وهو كان مطلوب أبي يزيد في قوله: "سوى ملذوذ وجدي بالعذاب". ولهذا سُمي عذابًا، لأنه يُعذب في حال ما، عند قوم ما، لمزاج يطلبه.

[178] وإذا كان / الحق يأمر بتعظيم كل ما سواء مما هو مضاف إليه، أي: في قوله: "شعائر الله"، وما ثم إلا ما هو مُضاف إليه إما نصًا أو عقلاً، فيعيد أن يترمد عليه العذاب الذي هو الألم. وقد ((كان الله ولا شيء معه))، ولم يرجع إليه وصف لم يكن عليه مما أوجده وخلقه، فكذلك هو يكون. إنما قلت<sup>(2)</sup> هذا من أجل من يقول: يبقى<sup>(3)</sup> اسم من الأسماء الإلهية لا أثر له. فك: وإن لم يكن له أثر فليس كماله بوجود الأثر عنه، فإن العين واحدة، فافهم ذلك.

وهذه مسألة من أشكال<sup>(4)</sup> المسائل في هذا الطريق، والله تعالى يقول: إن رحمته سبقت غضبه، يريد أن حكمه برحمة عباده سبق غضبه عليهم. ولا يظهر السبق في نفس الشاؤ، فإنه قد يكون الفرس واسع النفس بطيء الحركة، والآخر ضيق النفس سريع الحركة، والشاؤ طويل، فلا يزال واسع النفس وإن أبطأ في الحضر يدخل على الضيق [النفس] حتى يزيد عليه ويتركه خفه، فلا يحكم بالسبق إلا في آخر الشاؤ. فمن حاز قصب السبق فهو السابق ولهذا بطول في المُسابقة بين الخيل في المسافة، وهو مشروع في معرض انتبه على

(1) انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1988، ص 43.

"ومرعا ما بين التراب والحشا ويا عجبًا من رَوْضَةٍ رَشَطَ نِيرَانُ" (2) في (من) وإنما قلنا.

(3) في الفتوحات المكية: بغي.

(4) ورد في المخطوطات "إشكال"، وما أثبتناه هو من الفتوحات، وهو أنسب للسياق.

هذا المقام. وآخر المسافة هو الذي ينتهي إليه الحكم بالسبق. والرحمة سقت غضب الله على خلقه، فهي تحوز العالم في الدارين بكرم الله، وما ذلك على الله بعزيز. وإن كانوا في النار فلهم فيها نعيم، فإنهم ليسوا منها بمخرجين، ويصدق قوله تعالى: 'سبقت رحمتي غضبي'، ويصدق قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْ النَّارِ وَالْأَنْفُسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: 119]، [السجدة: 13]، ويصدق قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156].

وقد أظهرت أمرًا في هذه المسألة لم يكن باحتياري، ولكن حق القول الإلهي بإظهاره<sup>(1)</sup>، فكنت فيه كالمجبور في اختياره. والله تعالى يتفجع به من شاء، لا إله إلا هو. وهذا القدر كاف من علم هذا المنزل، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل<sup>(2)</sup> - انتهى.

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئين:

«واعلم أن كل مخلوق ما سوى الإله والجنان مفطورون على تعظيم الحق والتسبيح بحمده (...)»<sup>(3)</sup> ولكن لا على جهة التقرب وابتغاء المنزلة العظمى، بل التسبيح لهم كالأنفاس في المتنفسين (...). وهكذا يكون تسبيح الإنسان والجان في الجنة والنار (...) ويرتفع التكليف، ولا يتصور / منهم مخالفة لأمر الله إذا ورد عليهم، ولا يبقى هنالك نهى [أصلًا] بعد قوله لأهل النار: ﴿تَقْتُلُوا فِيهَا وَلًا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: 108]. وكلامنا إذا نزل [الناس] منازلهم في كل دار، وأغلقت [الأبواب]، واستقرت الداران بأهلها الذين هم أهلها، وارتفع شأن أهل<sup>(4)</sup> الحشر، وعادت كلها نارًا، وصار كل ما تحت مقعر فلك الكواكب الثابتة إلى منتهى أسفل سافلين دارًا واحدة يُسمى

(1) في المخطوطات ورد 'من القول الإلهي بإظهاره'، وما أثبتناه هو من الفتوحات.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 672-673، بتصرف.

(3) ذكرنا سابقًا أمرًا يؤكد هذا ونذكره مرة أخرى، هو أن هذه النقاط الثلاث داخل لأقواس شبر إلى وجود نص أصلي في الفتوحات أو القصص، لم ينقله المؤلف.

(4) في الفتوحات المكية: أَوْش.



جهنم، تحوي على حرور وزمهرير، ويسهما برازخ يكون فيها التكوينات من الجلود التي يقع فيها التبديل عند الإنضاج. ﴿خَلِّدِيكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [هود: 107]، يريد المدة التي كانت السماوات والأرض عليهما من يوم خلقهما الله إلى يوم التبديل.

وكانت العرب التي نزل القرآن بلسانها تطلق هذه اللفظة، وتريد بها التأييد. وهي منقطعة بالخبر الإلهي وتعريف النبي صلى الله عليه وسلم، ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 108]، بما يرزقون في النار من اللذة والنعيم بها، ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]. وفي الجنة ﴿خَلِّدِيكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [هود: 108]، من حيث جوهرها لا من حيث صورتها، ولهذا قال: ﴿عَطَّةٌ غَيْرُ مَجْدُوزٍ﴾ [هود: 108] أي: غير مقطوع، ويقع الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 108]، من زوال صورتها، إذ كانت السماء سماء، والأرض أرضاً، فنأنا نعلم أن جوهر السماء هو جوهر الدخان، وتبدلت عليه الصور، فالجواهر الذي قَبِلَ صورة الدخان هو الذي قَبِلَ صورة السماء، كما قَبِلَ جوهر الطين والحجر صورة البيت، فإذا تهدم البيت ويس الطين ذهبت صورة البيت والطين، وبقي عين الجوهر.

وكذلك العالم كله بالجواهر واحد، بالصور مُختلف، فاعلم ذلك. فيكون الاستثناء في حق أهل النار لمدة عذابهم، ويكون الاستثناء في حق أهل الجنة على معنى: "إلا أن يشاء ربك"، وقد شاء أن لا يخرجهم، فهم لا يخرجون، فإن الله ما شاء ذلك بقوله: ﴿عَطَّةٌ غَيْرُ مَجْدُوزٍ﴾ [هود: 108]. ولم يقل في أهل النار: عذاباً غير مجدود، فافهم. فإن الخبر الصحيح المتواتر قد ورد فقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُدَلُّ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ [إبراهيم: 48]، ووصف السماء بأنها تصير كالذمان، ووصفها بالانشقاق، وأنها تمور، وقال تعالى: ﴿تَكَاتُ وَرْدَةٌ كَاللَّيْهَابِ﴾ [الرحمن: 37]، / أي: مثل الدهن الأحمر<sup>(1)</sup> في اللون والسيلان. فهذا كله إخبار [179] عن ذهاب الصورة لا ذهاب الجوهر<sup>(2)</sup>. - انتهى.

(1) حاشية في (س، ق 1101) مفادها: "بلغ".

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 688-689.

## وقال في الباب الحادي وثلاثمئة:

إِنَّ السَّيِّئَ صُلِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>(1)</sup> ندب في قضاء الدين وقبض<sup>(2)</sup> الثمن إلى الترجيح، فقال: أرجح له، حين وزن له. فما أعطاه خارجاً عن استحقاقه بعين الميزان، فهو فضل لا يدخل الميزان. إذ الوزن في أصل وضعه إنما وضع للعدل لا للترجيح، وكل رجحان يدخله فما هو إلا من باب الفضل. وإنَّ الله تعالى لم يشرع قط الترجيح في الشر جملة واحدة، وإنما قال: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45]، وقال<sup>(3)</sup>: ﴿وَعَرَّوْا سِنَتَهُ بِثَلَاثٍ﴾ [النورى: 40]، ولم يقل: أرجح منها. وقال: ﴿مَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، ولم يقل: بأرجح. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَسْلَحَ فَأَلْجِزْهُ عَلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النورى: 40]، فرجح في الإنعام.

وما ندب الله عباده إلى فضيلة وكريم تخلق إلا وكان الجناب الإلهي الأعلى أحق بذلك، وهذا من سبق رحمته غضبه. [فالتار ينزل فيها أهلها بالعدل من غير زيادة و] الجنة ينزل فيها أهلها بالفضل، فيرون ما لا تقتضيه أعمالهم من التميم. ولا يرى أهل النار من العذاب إلا قدر أعمالهم من غير زيادة ولا رجحان، إلى أن يفعل الله بهم ما يريد بعد ذلك. ولذلك قال في عذابهم: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، وما يعلم أحد من خلق الله حكم إرادته في خلقه إلا بتعريفه. ألا تراه في حق السعداء يقول: ﴿عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوزٍ﴾ [هود: 108]، والصورة واحدة، والمدة واحدة، ولم يقل في العذاب: إنه غير مجذوذ. لكن نقطع بأنهم غير خارجين من النار، ولا يعرف حالهم فيها في حال الاستثناء ما يفعل الله فيهم، فلا نقضي في ذلك بشيء مع علمنا بأن رحمته سبقت غضبه. وعلمنا بأن الله يُجزى كل نفس بما عملت، وقد قام الدليل على الفضل في أهل السعادة، وما جاء مثل ذلك في الأشقياء. وهذه مسألة يقف عندها صاحب الفكر، أو يحكم بغلبة الظن لا بالقطع. إلا صاحب الكشف فإنه يعلم بما أعلمه الله من ذلك<sup>(4)</sup>. - انتهى.

(1) عبارة: "إن النبي صلى الله عليه وسلم" ليست في (س).

(2) في (ت) "قل"، وما أثناء من بقية السخ، وهو مطابق للفتوحات.

(3) حاشية في (س) (ن 101 ب) مفادها: "بلغ".

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 6-7، بتصرف.

وقال في الباب العشرين وثلاثمئة:

«اعلم أنَّ سبب وصف القبضتين بالتسبيح كونهما مقبوضتين للحق تعالى. فجعل القبضتين في يديه فقال: هؤلاء للنار ولا أبالي، وهؤلاء للجنة ولا أبالي. فهُمْ ما عرفوا إلَّا الله، فهُمْ يستحونه ويمجدونه لأنهم في قبضته / ولا خروج لهم [٢٧] عن القبضة. ثم إنَّ الله تعالى بكرمه لم يقل: إن هؤلاء للعذاب وهؤلاء للعسم، وإنما أضافهم إلى الدارين ليعمروهما. ولذا ورد الخبر الصحيح: أنَّ الله تعالى لما خلق الجنة والنار قال لكل واحدة منهما: لها عليّ ملؤها، أي: إملاؤها سكانًا. إذ كان عمارة الدار ساكنها، كما قال القائل: 'وعمارة الأوطان بالسكان'، لأنها محلّ، ولا يكون محلًّا إلا بالاحول فيها. ولهذا يقول الله لجهنم: ﴿هَلِ امْتَلَأَتْ؟﴾ [ق: 30]، فتقول: ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ؟﴾ [ق: 30]، فإذا وصع الجبار فيها قدمه قالت: "قطني قطني"، وفي رواية: "قط قط"، أي: قد امتلأت، فقد ملأها بقدمه على ما شاء من علم ذلك، فيخلق الله [فيها] خلقًا يعمرونها. قال تعالى: ﴿أَنْ لَّهُمْ قَدَمٌ حِذْقٌ﴾ [يونس: 2]، أي سابقة بأمر قد أعلمهم به قبل أن يُعطيه ذلك، ثم أعطاهم قصدق فيما وعدهم به. وقد وعد النار أن يملأها، فكونه أن يملأها بقدمه، أي: بسابقة قوله: إنه سيملؤها، فصدق لها في ذلك أن خلق لها خلقًا يعمرها. وأضاف "القدم" إلى الجبار، لأنَّ هذا الاسم للعظمة، والنار موجودة من العظمة، والجنة من الكرم. فلهذا اختص اسم الجبار بالقدم للنار، وأضاف إليه.

فيستروح من هذا عموم الرحمة في الدارين وشمولها، حيث ذكرهما ولم يتعرض لذكر الآلام. وقال بالامتلاء لهما<sup>(١)</sup>، وما تعرض لشيء من ذلك. وهذا كله من سلطان قوله لعباده إن "رحمته سبقت غضبه"، فالسابقة حاكمة أبدًا، ويقال: لفلان في هذا الأمر سابقة قدم، فتلك بُشرى إن شاء الله تعالى. وإنَّ السكنى لأهل النار في النار، لا يخرجون منها، كما قال تعالى: ﴿حَدِيدٌ فِيهَا﴾ [البقرة: 162]، يعني: في النار، و﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [آل عمران: 15] يعني: في الجنة، ولم يقل: "فيه" فيريد العذاب، فلما قال عند ذكر العذاب حالدين

(١) في الفتوحات المكية: بامتلائهما.

فيه<sup>(1)</sup> أشكل الأمر، ولما أعاد الضمير على الدار لم يلزم العذاب.

فإن قيل: فكذلك لا يلزم النعيم كما لم يلزم العذاب. قلنا<sup>(2)</sup>: وكذلك كنا نقول، ولكن لما قال الله تعالى في نعيم الجنة أنه: ﴿عَطْلَةٌ غَيْرَ يَجْدُونَ﴾ [مرد: 108]، أي: غير مقطوع، وقال: ﴿لَا مَقْطُوعُهُ وَلَا مَمُوعُهُ﴾ [الواقعة: 33]، لهذا قلنا بالخلود في النعيم والدار. ولم يرد مثل هذا قط في عذاب النار، فلهذا لم نقل به.

فإن قلت: فقد قال: ﴿حَدِيدٌ فِيهِ وَسَّهٌ لَّهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ جَمَلًا﴾ [طه: 101]. قلنا: إنما ذلك في موطن من مواطن الآخرة، والضمير يعود / إلى الوزر لا إلى العذاب. فإذا أقيم العبد في<sup>(3)</sup> حمل الأثقال التي هي الأوزار يحملونها كما [قال]: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسْئَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المكوت: 13]، وهو زمان مخصوص. فنقول خالدين [فيه]، أي: في حمل الوزر من الموضع الذي يحملونها من خروجهم من قبورهم إلى أن يصلوا به إلى النار، يدخلونها، فهم خالدون فيه في تلك الحدة لا يفترون عنهم، ولا يأخذ من على ظهورهم غيرهم. قال تعالى: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وِزْرَهُ﴾ [طه: 100، 101]، فأعاد الضمير على الوزر، وجعله ليوم القيامة هذا الحمل.

ويوم القيامة [مدته] من خروج الناس من قبورهم إلى أن ينزلوا منازلهم من الجنة والنار. ويقضي ذلك اليوم، فينقضي بانقضائه جميع ما كان فيه، ومما كان فيه الخلود في حمل الأوزار. فلما انقضى اليوم لم يبق للخلود ظرف فيكون الخلود فيه<sup>(4)</sup>، وانتقل الحكم إلى النار والجنة، والعذاب والنعيم المختص بهما. وما ورد في العذاب شيء يدل على الخلود فيه، كما ورد في الخلود في النار. ولكن العذاب لا بد منه في النار، وقد غيب عنا الأجل في ذلك، وما نحر منه من جهة النصوص على يفين، إلا أن الظواهر تُعطي الأجل في ذلك

(1) في (س) فيها.

(2) في (س) قال.

(3) في الفتوحات: فإن أقيموا.

(4) في الفتوحات المكية: "لم يبق للخلود ظرف يكون فيه".

ولكن كميته مجهولة، لم يرد بها نص. وأهل الكشف كلهم مع الطاهر على السواء، فهم قاطعون من حيث كشفهم، فسلم لهم، إذ لا نص يعارضهم. ونبقى نحن مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَتَالُ لِمَا يُرِيدُ﴾ [مرد: 107]، وأي شيء أراد فهو ذلك، لا يلزم أهل الإيمان أكثر من ذلك، إلا أن يأتي نص بالتعيين متواتر يفيد العلم، فحينئذ يقطع المؤمن، وإلا فلا. فسيحان المسيح بكل لسان، والمدلول عليه بكل برهان<sup>(1)</sup>. - انتهى.

### وقال في الباب السابع والعشرين وثلاثية:

«أخبرني الوارد، والشاهد يشهد له بصدقه مني، بعد أن جعلني في ذلك على بينة من ربي بشهودي إياه لما ألقاه من الوجود في قلبي، أن اختصاص البسملة في أول كل سورة تنويج<sup>(2)</sup> الرحمة الإلهية في منشور تلك السورة، إنها تنال كل مذكور فيها، فإنها علامة [الله] على كل سورة. إنها منه كعلامة السلطان على مناشيره. فقلت للوارد: فسورة التوبة عندكم؟ فقال: هي والأنفال سورة واحدة، قسمها الحق على فصلين، فإن فصلها / وحكم بالفصل، فقد سماها [مرد] بسورة التوبة أي: سورة الرجعة<sup>(3)</sup> الإلهية بالرحمة على من غضب عليه من العباد. فما هو غضب أبدي لكنه غضب أمدي، والله هو التواب.

فما قرن بالتواب إلا الرحيم، ليؤزل المغضوب عليه إلى الرحمة، أو الحكيم بضرب المدة في الغضب وحكمها فيه إلى أجل، فيرجع عليه بعد انقضاء المدة بالرحمة. فانظر إلى الاسم الذي نعت به [التواب] تجده حكمة كما ذكرناه. والقرآن جامع لذكر من رضي عنه وغضب عليه، وتنويج منازل بالرحمن الرحيم، والحكم للتنويج فإنه به يقع القبول، وبه يعلم أنه من عند الله. هذا إخبار الوارد لنا، ونحن نشهد ونسمع ونعقل، لله الحمد والمنة

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 76-77، بصرف.

(2) حاشية في (س، ق 102 ب) مفادها: "لعله تنويج. الظاهر أنها تنويج بدليل تسمية الحروف التي في أوائل السور: حروف التيجان".

(3) في (م) الرحمة.

على ذلك. والله ما قلت ولا حكمت إلا عن نَفْسٍ في رُوحٍ من رُوحِ إلهي قدسي،  
عَلِمَهُ الباطن حين احتجب عن الظاهر،<sup>(1)</sup> - انتهى.

وقال في الباب الثالث والأربعين وثلاثمئة :

«اعلم أيُّدك الله أن الاسمين الإلهيين المدبَّر والمفصل هما رؤساء<sup>(2)</sup> هذا  
المنزل، (إلى أن قال)<sup>(3)</sup> ثُمَّ إِنَّ المدبَّر لما خلق الله رحمتين، والرحمة أول  
خلق خلقه الله، خلق الرحمة الواحدة بسيطة، وخلق الرحمة الأخرى مُرَكَّبَةً.  
فرحم بالبسيطة جميع ما خلق الله من البسائط، ورحم بالمُرَكَّبَة جميع ما خلق  
الله من المُرَكَّبَات. وجعل للرحمة المُرَكَّبَة ثلاثة منازل، (إلى أن قال): وقسم  
الله هذه الرحمة المُرَكَّبَة على أجزاء معلومة، أعطى منها جبريل ستمئة جزء بها  
يرحم الله أهل الجنة، وجعل بيده تسعة عشر جزءًا يرحم الله بهذه الأجزاء  
أهل النار، الذين هم أهلها، يدفع ملائكة العذاب الذين هم تسعة عشر، كما  
قال الله تعالى: ﴿عَلَيََّا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المز: 30]. وأما المئة رحمة التي خلقها الله  
فجعل منها رحمة واحدة في الدنيا، بها رزق عباده، كافرهم ومؤمنهم، وعاصيهم  
ومطيعهم، وبها يعطف جميع الحيوان على أولاده، وبها يرحم الناس بعضهم  
بعضًا ويتعاطفون. كما قال الله: إِنَّ المؤمنين بعضهم أولياء بعض<sup>(4)</sup>، والظالمين  
بعضهم أولياء بعض<sup>(5)</sup>، والمُنافقين بعضهم أولياء بعض، كل هذا ثمرة هذه  
الرحمة. فإذا كان في الآخرة يوم القيامة ضُمَّ هذه الرحمة إلى التسع والتسعين رحمة  
المُذْخَرَة عنده، فرحم بها على / التدريج والترتيب الزماني، ليظهر بهذا التأخير [111]  
مراتب الشفاء، وعناية الله بهم وتميُّزهم على غيرهم.

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 100-101.

(2) في الفتوحات: رأسا.

(3) من المؤلف ربيت في الفتوحات، وكذلك ما وضعناه بين قوسين مما يلي حتى تمام الاقتباس.

(4) وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَيْنَهُمْ وَلِثَاءٌ بَيْنَهُمْ [التوبة: 71].

(5) وَلَهُ الْأُولِيَاءُ بَيْنَهُمْ وَلِثَاءٌ بَيْنَهُمْ [الجاثية: 19].



فلذا لم يبقَ في النار إلا أهلها القاطنون بها الذين لا خروج لهم منها، وأرادت ملائكة العذاب التسعة عشر عذاب أهل النار، تَجِدُ من الرحمة المُرَجَّة تسعة عشر [مَلَكًا]، فحالوا بين ملائكة العذاب وأهل النار، ووقفوا<sup>(1)</sup> دونهم، وعضدتهم الرحمة التي وسعت كل شيء. فإن ملائكة العذاب قد وسعتهم الرحمة كائن الأشياء، فيمنعهم ما وسعهم منها عن مُقاومة هذه الرحمة المُرَجَّة. وكان الذي يعضدهم أولاً غضب الله الذي ظهر من إغضاب المُخالفين. فلما انقضى مجلس المُحاكمة، وكان الحق قد أمر بمن أمر به إلى الجن وهو جهنم، كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: 8]، أي: سجنًا، لأن المحصور مسجون ممنوع من التصرف، بخلاف أهل الجنة فإن لهم التبرؤ منها حيث يشاؤون، وليس كذلك أهل النار.

وهذا من الرفق الإلهي الخفي بعباده، فلو أعطاهم التبرؤ من النار حيث يشاؤون لكانوا لا يستقر بهم قرار، طلبًا للقرار من العذاب إذا أحسوا به رجاء أن يكون لهم في مكان آخر منها راحة. وفي وقت العذاب ما فيها راحة، فكان لا يبقى في جهنم نوع من العذاب إلا ذاقوه. والعذاب المُستصحب أهون من العذاب المُجَدَّد، وكذا التعميم. ولهذا يُبَدِّل الله جلودهم في النار إذا نضجت لينوقوا العذاب. فيمشي عليهم زمان يذوقون فيه العذاب مُتصحِّبًا إلى أن تنضج جلودهم، بل كانوا يذوقون في كل موضع ينتقلون إليه عذابًا جديدًا إلى حصول الإنضاج. فيكون ذلك الانتقال أشد في عذابهم، فرحمهم الله من حيث لا يشعرون. كما مكر بهم من حيث لا يشعرون.

فهذه سبع مئة رحمة وتسع عشرة رحمة. مئة منها<sup>(2)</sup> بيد الله لم يتصرف فيها أحد من خلق الله، اختص بها لنفسه، بها يرحم الله عباده بارئماع الوسائط، بل منه للمرحوم خاصة. وهي على عدد الأسماء الإلهية، أسماء الإحصاء للتسعة والتسعين اسمًا، رحمة واحدة لكل اسم من هذه المئة التي بيد

(1) في (س) وواقفهم. وفي (ت)، (هـ) 'واقفهم'.

(2) في (س) ما ثبتها.



الله، لا علم لمخلوق بها. وتنام المنة الرحمة المضافة إليه التي وسعت كل شيء رحمة. / فبهذه المنة رحمة ينظر إلى درج الجنة وهي مئة درجة. وبها، بعد انقضاء زمان استحقاق العذاب، ينظر إلى دركات النار وهي مئة درك، كل دركة تُقابل درجة من الجنة. فتأيد بهذه الرحمة الواسعة التسع عشرة رحمة التي تقاوم<sup>(1)</sup> ملائكة العذاب في النار. وتلك الملائكة قد وسعتهم، فيجدون في نفوسهم رحمة بأهل النار، لأنهم يرون الله قد تجلّى في غير صورة الغضب الذي كان قد حرّضهم على الانتقام لله من الأعداء. فيشفعون عند الله في حق أهل النار الذين لا يخرجون منها، فيكون لهم بعدما كانوا عليهم، فيقبل الله شفاعتهم فيهم، وقد حُفّت الكلمة الإلهية أنهم عمّار تلك الدار. فيجعل الحكم فيهم للرحمة التي وسعت كل شيء، ولهذه التسع عشرة رحمة التي هي الرحمة المركبة. فأعطاهم في جهنم نعيم المقرور والمحروور، لأن نعيم المقرور بوجود النار، ونعيم المحروور بوجود الزمهرير.

فتبقى جهنم على صورتها ذات حرور وزمهرير، ويبقى أهلها مُتتعمين فيها بحرورها وزمهريرها. ولهذا أهل جهنم لا يتزاورون، إلا أهل كل طبقة في طبقتهم، فيتزاور المحرورون بعضهم في بعض، ويتزاور المقرورون بعضهم في بعض، لا يزور مقرور محروورًا، ولا محروور مقرورًا. وأهل الجنة يتزاورون كلهم لأنهم على طبقة<sup>(2)</sup> واحدة في قبول النعيم، لأنهم كانوا هنا في دار التكليف أهل توحيد، لم يُشركوا توحيد علم أو توحيد إيمان. وأهل النار لم يكن لهم صفة التوحيد<sup>(3)</sup> وكانوا أهل شرك، ولهذا لم يكن لهم صفة أحدية تعتمهم في النعيم مُطلقًا من غير تقييد. فهم في جهنم فريقان، وأهل الجنة فريق واحد، فينفرد كل شريك لطائفة، وهؤلاء هم الثوية ما ثم غيرهم، وهم أهل النار الذين هم أهلها.

(1) في (س) تقوم.

(2) في الفتوحات المكية: صفة.

(3) في الفتوحات المكية: التوحيد.

وأما أهل التثليث فيُرجى لهم التخليص لما في التثليث من الفردية، لأنَّ الفرد من نعوت الواحد، فهم موحدون<sup>(1)</sup> توحيد تركيب، فيُرجى أن نعمهم الرحمة المركبة. ولهذا سُموا كفارًا لأنهم ستروا الثاني بالثالث، فصار الثاني بين الواحد والثالث كالبرزخ، فربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية، لا في حضرة الوجدانية، وهكذا رأيناهم في الكشف / المعنوي، لم [182] نقدر أن نميّز ما بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية، فإني [ما] رأيت<sup>(2)</sup> لهم ظلًّا في الوجدانية، ورأيت أعيانهم في الفردية، ورأيت أعيان الموحدين في الوجدانية والفردية<sup>(3)</sup>، فعلمت الفرق بين الطائفتين.

وأما ما زاد على أهل التثليث فالكل ناجون<sup>(4)</sup> بحمد الله من جهنم، ونعيمهم في الجنة يتبوّؤون منها حيث يشاؤون، كما كانوا في الدنيا ينزلون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤون، بوجه حق مشروع لهم، كما كانوا إذا توضّؤوا، يدخلون من أي باب من أبواب الجنة الثمانية<sup>(5)</sup>. - انتهى.

#### وقال في الباب الثامن والأربعين وثلاثمئة:

«فإذا انقضت مدة الآلام في جهنم، وهو يوم من خمسين ألف سنة في حق قوم، وأقل من ذلك في حق قوم، وشفعت التسعة عشر ملكًا في أهل جهنم للرحمة التي سبقت، ارتفعت الآلام. فراحَهم: ارتفاع الآلام، لا وجود النعيم، فانهم! وهذا القدر هو نعيم أهل جهنم، إن علمت<sup>(6)</sup>». - انتهى.

(1) في (ت) يوحدون.

(2) في الفتوحات المكية: ما رأيت.

(3) في الفتوحات المكية: الفردانية.

(4) في (س) خارجون.

(5) الفتوحات المكية، ج 3، ص 171-172.

(6) الفتوحات المكية، ج 3، ص 204.

وقال في الباب السابع والستين وثلاثمائة في قصة اجتماعه بآدم عليه السلام ومكالمته إياه ما نصه:

«قلت: فإذا لا نشقى؟ فقال: لو دام الغضب لدام الشقاء، فالسعادة دائمة واختلف الممكن. فإن الله جاعل في كل دار ما يكون به نعيم أهل تلك الدار، فلا بد من عمارة تلك الدارين. وقد انتهى الغضب في يوم العرض الأكبر، وأمر بإقامة الحدود فأقيمت، وإذا أقيمت زال الغضب، فإن إرساله<sup>(1)</sup> يزيله. فهو عين إقامة الحدود على المفضوب عليه. فلم يبق إلا الرضا، وهو الرحمة التي وسعت كل شيء. فإذا انتهت الحدود صار الحكم للرحمة العامة في العموم.

فأفادني أبي آدم هذا العلم ولم أكن به خيراً. فكان ذلك بشرى مُعجّلة في الحياة الدنيا. ومُتتهى القيامة بالزمان كما قال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ كَانَ مَقْدَارُهُ خَمِيسَ آفَ سَنَةٍ﴾ [المعارف. 4]، وهذه مدة إقامة الحدود. ويرجع الحكم بعد انقضاء هذه المدة إلى الرحم الرحيم. وللرحمن الأسماء الحُسنى، وهي حُسنى لمن تتوجه عليه بالحكم، والرحيم برحمته يتقم من الغضب، وهو شديد الطش به، فيبقى الحكم في تعارض الأسماء<sup>(2)</sup> بالنسب، والخلق بالرحمة مغمورون. فلا يزال حكم الأسماء في تعارضها لا فينا فافهم<sup>(3)</sup>». انتهى.

وقال في الباب / المذكورة: (م)

«وإذا انتهت المدة طلبت المشيئة في ذلك<sup>(4)</sup> تبديل العذاب الذي كانوا فيه] بالنعيم المُماثل له، فإنَّ حكم المشيئة أقوى من حكم الأمر، وقد وقع التبديل بالأمر، فهو بالإرادة أحق بالوقوع. وستر الله هذا العلم عن بعض عباده، وأطلع عليه<sup>(5)</sup> من شاء من عباده، وهو من علم الحكمة التي من

(1) في الفتوحات المكية: الرسالة.

(2) ليست في (م).

(3) الفتوحات المكية، ج 3، ص 346.

(4) في الفتوحات المكية: أولئك.

(5) ليست في (م).

أوتيتها أوتي خيراً كثيراً، ولذلك قال الحق تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [السجدة: 96]، وقال في المفسرين: ﴿لَا تَقْطُرُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53]، فجاء بالمغفرة والرحمة في حق التائب وصاحب العمل الصالح، كما جاء بهما في المفسرين الذين لم يتوبوا ونهاهم عن القنوط، وأكد بقوله: ﴿جَمِيعًا﴾<sup>(1)</sup> - انتهى.

وقال في الباب التاسع والستين وثلاثمئة، في الوصل الحادي عشر<sup>(2)</sup>

منه:

«النَّارُ نَارَانِ: نَارُ اللَّهِ وَاللَّهِيبُ وَالذَّارُ دَارَانِ: دَارُ الْفُوزِ وَالْعَقَابِ وَكُلُّهَا مَبِيبٌ مِنْ كَوْنٍ مَنَشِئِهَا فَاجْزَعْ مِنَ الْكَوْنِ، لَا تَخْزَعْ مِنَ السَّبِّ وَخَفَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ الْعِلْمَ يَحْكُمُهُ وَاجْتَنَحْ إِلَى السَّلَامِ لَا تَخْتَجْ إِلَى الْحَرْبِ وَاعْلَمْ عِلْمَكَ اللَّهُ أَنَّ النَّارَ جَاءَ بِهَا الْحَقُّ مُطْلَقَةً، مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «النَّارُ» بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ، حَيْثُ جَاءَ، وَجَاءَ بِهَا مُضَافَةً، فَمِنْهَا نَارُ أَضَافَهَا إِلَى اللَّهِ مِثْلَ قَوْلِهِ: «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ» [الهمزة: 6]، وَنَارُ أَضَافَ إِلَى غَيْرِ اللَّهِ مِثْلَ قَوْلِهِ: «لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ» [فاطر: 36]. ثُمَّ نَعَتَ هَذِهِ النَّارَ بِنَعْوَتِ، وَأَخْبَرَ عَنْهَا بِأَخْبَارِ مِنَ الْوَقْدِ، وَالْإِطْبَاقِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَجَعَلَ لَهَا حَكْمًا فِي الظَّاهِرِ، فَجَعَلَهَا ظَرْفًا مِثْلَ قَوْلِهِ: «فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا» [الجن: 23]، فَجَاءَ بِالظَّرْفِ، وَحَكْمًا فِي الْبَاطِنِ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ ظَاهِرَ الْعَبْدِ ظَرْفًا لَهَا وَهِيَ: «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ» • أَلَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْآفَاقِ [الهمزة: 6، 7]، وَالْأَفَنَدَةُ بَاطِنُ الْإِنْسَانِ، فَهِيَ تَظْهَرُ فِي قَوَادِ الْإِنْسَانِ. وَعَنْ هَذِهِ النَّارِ الْبَاطِنَةِ ظَهَرَتِ النَّارُ الظَّاهِرَةُ. وَالْعَبْدُ مَنَشَأُ<sup>(3)</sup> النَّارِ فِي الْحَالِينِ، فَمَا عَذَّبَهُ سِوَى مَا أَنشَأَ. كَذَلِكَ مَا أَعْطَتْ<sup>(4)</sup> الْحَقُّ سِوَى مَا

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 352.

(2) انظر: الفتوحات المكية، ج 3، ص 385 إلى ص 387.

(3) في (م) مَنَشَى.

(4) في الفتوحات "أغضب".

خلقه، فلولا الخلق ما غضب الحق، ولولا المُكلف الذي أنشأ صورة النارين بعمله<sup>(1)</sup> الظاهر والباطن ما يُعَذَّب بنار. فما جنى - أحد في الحقيقة والنظر الصحيح - عليه إلا نفسه<sup>(2)</sup>

فلا تعملُ فلا تشقى فكنْ عبداً وكنْ حَقاً  
فما تُثمُّ سوى ما قلـه منه فانظر تَر الحَقَّ  
عَذَابُ الخَلْقِ بالخَلْقِ أَحَقُّ كُنْتَ أَوْ خُلِقَا  
/ ومن ذلك:

[٤٣]

فالتَّارُ منك وبالأَعْمَالِ توفدُها كما بصالحها في الحال تُطْفِئُها  
فانتَ بالطَّبعِ منها هاربٌ أبداً وأنتَ في كلِّ حالٍ فيك تُنْشِئُها  
أما لنفسك عقلٌ في تصرفها؟ وقد أثبتُ إليها [اليومَ] أثبِتها<sup>(3)</sup>  
قيلَ المماتِ فإنَّ اللهَ قال لنا بأنَّه يومَ عرضِ الخلقِ يُمْلِئُها<sup>(4)</sup>

واعلم أنَّه تعالى لما ذكر على السنة رسله عليهم السلام أنَّ الله يغضب يوم القيامة غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وأنَّ الحق إذا قالت النار: ﴿قُلْ مِنْ مَرِيرٍ﴾ [ق: 30]، لأنَّه وعدَّها أن يملأها، وهي دار الغضب، قال: فيضع الجبار فيها قدمه، فنقول: "قط قط"<sup>(5)</sup> أي: امتلأت، وليست تلك القدم إلا غضب الله. فإذا وضعه فيها امتلأت، فإنَّها دار الغضب. واتَّصف الحقُّ بالرحمة الواسعة، فوسعت رحمته جهنم بما يملؤها به من غضبه، فهي مُلتذة بما اختزنه. ورحم الله من فيها، أعني في الدار الذين هم أهلها، فجعل لهم من هذه الرحمة نعيمًا فيها كما نعيم جهنم بما وضع فيها من الغضب الإلهي. فإن المخلوق الذي من

(1) في (هـ) يعلمه. وفي (س) يعلم. وما أثبتاه من (ت)، والفتوحات.

(2) في الفتوحات المكية: "فما جنى أحد على أحد في الحقيقة والنظر الصحيح". عليه إلا نفسه، ليست في (هـ).

(3) في (س) شها

(4) في الفتوحات المكية ج 3، ص 386: "يملؤها". وفي (س) يملئها.

(5) في (ت)، (هـ) فيقول: قط. وما أثبتاه هو من الفتوحات.

حقيقته أن يُفني لا يملؤه<sup>(1)</sup> مخلوق، فإنه كلما حصل منه فيه أفاء، كما ورد في نصح الجلود. فلا يملأ مخلوقاً إلا الحق، وغضب الله حق، فأنعم على جهنم أنه بوضعه فيها فامتلات<sup>(2)</sup> بحق، كما امتلات الجنة برضا الحق ورحمته:

قَدْ وَبَّحَ الْحَقُّ [كُلَّ شَيْءٍ] لِأَنَّهُ عَيْنُ كُلِّ شَيْءٍ  
فَمَا تَرَى فِيهِ غَيْرَ حَقٍّ فِي كُلِّ نَوْرٍ وَكُلِّ فَيْءٍ  
ومن ذلك:

فَنَارُ اللَّهِ لَيْسَ سِوَى وَجُودِي وَنَارُ جَهَنَّمَ ذَاتُ الْوُقُودِ  
بِالْهَيْةِ تَتَّبِعُهَا أَنْامُ وَهُمْ فِيهَا عَلَى حَكْمِ الْخُلُودِ

ولقد رأيت في هذا الوصل شهيداً هالتي في الواقعة، وتُلبت عليّ سورة الواقعة بلسان امرأة من صالحات المؤمنات، عرضاً عليّ. فكان من صورة ما تكله عليّ: ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ<sup>(3)</sup>، بحذف واو العطف. ولم يكن عندي من ذلك سر قبل هذا<sup>(4)</sup>، فرددت عليها لنقرأ ذلك بحرف الواو فلم تفعل. فرجعت إلى نفسي وعلمت ما نبهني الحق به في ذلك الحذف من الانقطاع بين العالم، فإذا جاء بالواو راعى ما يقع فيه الاشتراك في الصورة الظاهرة والمفهوم الأول، وإذا زال الواو راعى ما يقع به التمييز والانفراد / الذي به حقيقة ذلك [المراد] الشيء، لأنه لا حقيقة له إلا بما يتميز به. فقلت<sup>(5)</sup>: ما أراد بحذف الواو مَنْ أَنْطَقَهَا بِذَلِكَ، وهو الله، ليُعلم أنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: 11]، مع وجود الأشياء، وأنه بعدمها ووجودها متفي الثمالة، وما بقي الأمر إلا هل هو متفي المناسبة أم لا؟ لأن الإيجاد بغير المناسبات لا يتصور. وقد حصل الإيجاد

(1) في (س) يخلو.

(2) في الفتوحات المكية: "فأنعم على جهنم به فوضعه فيها فامتلات". وفي (س) "فأنعم على جهنم أن يملأها بوضعه فيها فامتلات". وفي (ت) "فأنعم على جهنم أنه يملؤها بوضعه فيها فامتلات الجنة".

(3) إشارة إلى الآيتين: «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ • وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ» [الواقعة 39-40]

(4) ليست في (س).

(5) في الفتوحات: فعلمت.

وظهر المخلوق، فعلمنا أن الماسب لا بد منه، ولا يُعطي المماثلة أصلاً، لأن الخلق كله لله، والأمر كله لله، فلا شركة<sup>(1)</sup>، فارتفعت المماثلة مع وجود الماسب الذي يطلبه الخلق بذاته.

وكلّ خلق أضيف إلى خلق فمجاز<sup>(2)</sup> وصورة حجابية، ليُعلم العالم من الجاهل، وقُضِل الخلق بعضهم على بعض ليتحقق الشكر من الفاضل، والطلب والافتقار من المفضل، فيزداد الفاضل لشكره ويُعطى المفضل لطلبه، فكلّ في مزيد. ولا يرتفع التفاضل، كلما ارتقى الفاضل بالمزيد درجة ارتقى المفضل خلفه بطلبه درجة. فالكلّ في ارتقاء من غير لحوق:

ناداني الحق من وجودي في كل حالٍ على الشهود  
امتلات فأنكم فقلنا نعلی بحال<sup>(3)</sup>: 'هل من مزيد؟'  
ما يملأ الكون غير من قد جاد على الكون<sup>(4)</sup> بالوجود  
وذلك الحق لا يواها ما رثية الرب كالعبيد  
من علم الحق علم ذوق لم ينر ما لذّة السجود<sup>(5)</sup>

فتار جهنم لها نضج (الجلود وحرق الأجسام، ونار الله نار مُعْتَلَة مُجَسَّدة، لأنها نتائج أعمال معنوية باطنة، ونار جهنم)<sup>(6)</sup> نتائج أعمال حسية ظاهرة، ليجمع لس هذه صفة بين العذابين، كما فعل بأهل الجزية في إعطائها عن يد وهم صاغرون، فعذبهم بعذاب إخراج المال من أيديهم، وبين الصغار والفهر الذي هو عذاب نفوسهم بما يجدون في ذلك من الحرج. ألا ترى المنافق في الدرك الأسفل من النار؟ فهو في نار الله لما كان عليه من إصرار الكفر، وما له

(1) في (س) شريك.

(2) في (س) فيجاز.

(3) في الفتوحات، ج 3، ص 386: 'ملا محال'، في (س) يسلى بحال، والاختلافات الأخرى طيّفة.

(4) في الفتوحات، ج 3، ص 387: الخلق.

(5) في (م) الهجود.

(6) ما بين قوسين ليس في (س)، وهو بمقدار سطر.



في الدرك الأول مقعد لما أتى به من الأعمال الظاهرة. بخلاف الكافر فإن له من نار جهنم أعلاها وأسفلها، فما عنده من يعصمه من نار الله، ولا من نار جهنم. وأما حكم الذي جحدتها واستيقن الحق واعتقده فإنه / على ضد أو عكس عذاب (144) المنافق، فإنه عالم بالحق يتحقق به في نفسه، ولم يظهر ذلك على ظاهر نشأته، فأظهر خلاف ما أضمر. والنار إنما تطلب من الإنسان مَنْ لم يظهر عليه صورة حق من ظاهر وباطن، فالعلم للباطن كالعمل [للظاهر]، والجهل للباطن كترك الواجب للظاهر. وهنا يتبين للإنسان مراتب وأسباب المؤاخذات الإلهية لعباده في الدار الآخرة.

فإذا استوفيت الحدود وعمت الرحمة من خزانة الجود، وهو قوله: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَمْ يَكُنْ فِيهَا زَكَاةٌ وَهُمْ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَكَهُ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ قَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ» [هود: 106، 107] [وهذا هو الحد الزمني، لأن التبديل لا بد أن يقع بالسموات والأرض]، فتنتهي المدة عند ذلك، وهو في حق كل إنسان من وقت تكليفه إلى يوم التبديل، لأنه غير مخاطب ببقاء السموات والأرض قبل التكليف. وهذا في حق السعيد والشقي، فهما في نتائج أعمالهما هذه المدة المُعَيَّنة، فإذا انتهى (1) نعيم الجزاء الوفاق، وعذاب الجزاء، وانتقل هؤلاء إلى نعيم المنزل (2) الإلهية التي لم يربطها الله بالأعمال، ولا خصها بقوم دون قوم، وهو عطاء غير مجذوذ، ما له مدة ينتهي بانتهائها، كما انتهى الكفر والإيمان هذا (3) بانتهاء عمر المُكَلَّف، وانتهت إقامة الحدود في الأشقياء، والنعيم الجزاء في السعداء بانتهاء مدة السموات والأرض، إلا ما شاء ربك في حق الأشقياء «إِنَّ رَبَّكَ قَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ» [هود: 107]. ولذا وقع الأمر بحسب ما تعلقت به المشيئة الإلهية، وما قال تعالى في الأشقياء عذاباً غير مجذوذ، كما قال في السعداء.

(1) وردت في جميع النسخ المخطوطة: "انتهت"، وما أثبتناه هو الأصح، ويتوافق مع نسخة الفتوحات المكية.

(2) في الفتوحات "المن".

(3) في الفتوحات، ج 3، ص 387: هنا.

فعلّمنا بذكره [مدة] السماء والأرض، وحكم الإرادة في الأشقياء، والإعراض  
عن ذكر العذاب، أنّ للشقاء مدة ينتهي إليها حكمه وينقطع عن الأشقياء بانقطاعها.  
وأنّ جزاء السعيد على مثل ذلك، ثمّ تعمّ المن والرضى الإلهي عن الجميع، في أي  
منزل كانوا. فإنّ النعيم ليس سوى ما يقبله المزاج وغرض النفوس، لا أثر للأمكنة  
في ذلك. فحيث ما وجد ملائمة<sup>(1)</sup> الطبع ونيل الغرض كان ذلك نعيمًا لصاحبه،  
[44] فاعلم ذلك. ومتعلّق الاستثناء معلوم في الطائفتين، لما كان عليه الكافر / من نعيم  
حياة الدنيا من نيل أغراضه وصحة بدنه، ولما كان عليه المؤمن من عدم نيل  
أغراضه وأمراضه في الدنيا، كل ذلك من زمان تكليف كل واحد من الطائفتين.  
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وقال في الباب السبعين وثلاثمئة عند ذكر أهل النار:

«ومنهم من يمتدّ أجله في الآلام إلى أن يخرجهم الله بنفسه لا بشفاعه  
شافع، وهم الموحّدون بطريق [النظر]، الذين ما آمنوا ولا كفروا، ولا علموا  
خيرًا<sup>(3)</sup> لقول الشارع قط، فإنّهم لم يكونوا مؤمنين، ولكنهم وحدوا الله جل  
جلاله ومانوا على ذلك. ومن كان له علم بالله منهم ومات عليه جنى ثمرة علمه.  
فإن قدحت له شبهة حيّره أو صرفته عن اعتقاد ما، كان يظن أنّه علم، وهو علم  
في نفس الأمر، ثمّ بدا له ما حيّره فيه أو صرفه عنه، فعلم يوم القيامة أن ذلك  
حق في نفس الأمر. وهو متّين أخرجه الله تعالى إلى الجنة من النار، عاد عليه  
ثمرة ذلك العلم ونال درجته.

ومنهم من يمتدّ أجله في الآلام متّين ليس بخارج من النار، وهو من  
أهلها القاطنين فيها، ومدته معلومة عندنا، ثمّ تعمّ رحمة الله وهو في جهنم،  
فيجعل الله له فيها نعيمًا بحيث أنّه يتألّم بنظره إلى الجنة كما يتألّم أهل  
الجنة بنظرهم إلى النار. (...) (قال) وهذا آخر المدد لأصحاب الآلام في  
النار، وبعد انقضاء هذا الأجل فتعيّم بكل وجه، أينما تولّى، ولا فرق بينه وبين

(1) رسمت في المخطوط "ملائمة"، وفي الفتوحات ملائمة.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 385-387.

(3) في الفتوحات المكية، ج 3، ص 411: ولا عملوا خيرًا.

عُمار جهنم من الخزنة والحيوانات، فهي تلدغه لما للحية والعقرب في ذلك اللدغ من النعيم والراحة، والمملدوغ يجد لذلك اللدغ لذة واسترقاقاً في الأعضاء، وخدرًا في الجوارح يلتذ بذلك التذاذًا، هكذا دائمًا أبدًا، فإن الرحمة سبقت الغضب. فما دام الحق منعوتًا بالغضب فالآلام باقية على أهل جهنم الدين هم أهلها. فإذا زال الغضب الإلهي كما قدمنا، وامتلأ<sup>(1)</sup> به السار، ارتفعت الآلام، وانتشر ذلك الغضب في ما في النار من الحيوانات المضرّة، فهي تقصد راحتها بما يكون منها في حق أهل النار. ويجد أهل النار / من اللذة ما تجده [185] تلك الحية من الانتقام لله لأجل ذلك الغضب الإلهي الذي في النار، وكذلك النار. ولا تعلم النار ولا من فيها أن أهلها يجدون لذة لذلك، لأنهم لا يعلمون متى أعقبتهم الراحة وحكمت فيهم الرحمة<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وقال في الباب الرابع والسبعين وثلاثمئة: «إن مآل الجميع إلى الرحمة»<sup>(3)</sup>. وقال:

«وأيّن الشقاء الرمد؟ حاشا لله أن يسبق غضبه رحمته، فهو الصادق؛ أو يخصص اتساع رحمته بعدما أعطاه مرتبة العموم (...). اجتمع سهل بن عبد الله بإبليس فقال له إبليس في مُناظرته إياه: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156] و"كل" يعطي العموم، و"شيء" أنكر النكرات، فأنا لا أقطع رجائي<sup>(4)</sup> من رحمة الله. قال سهل: فبقيت حائرًا إلى أن تنبّهت في زعمي إلى تقييدها فقلت له: يا إبليس إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَبِلَهَا بِقَوْلِهِ: ﴿فَسَأَلَكُنَّهَا﴾ [الأعراف: 156]. قال: فقال لي: يا سهل لا تفعل<sup>(5)</sup>، التقييد صفك لا صفته، فلم أجد جوابًا له على ذلك!«<sup>(6)</sup>. - انتهى.

(1) هكذا وردت في المخطوط وكذلك في الفتوحات.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 411.

(3) الفتوحات المكية، ج 3، ص 465.

(4) في الفتوحات المكية: بأسي.

(5) لا تفعل: لبست في الفتوحات.

(6) الفتوحات المكية، ج 3، ص 466.

وقال في الباب السابع عشر وخمسة:

«فغاية إقامتهم (يعني: أهل النار) في العذاب ثمانية وتسعون دهرًا. ثم يتولاهم الاسم "الرحمن" بعد ذلك، وهم نازلون في الشقاء [من ثمانية و تسعين إلى اثنين بعد كل شفع بينها، وفي كل فردية رحمة، تكون لمن له حظ فيها في هذه الدار، فيفترعه بقدر ذلك. وأما أهل الشفع فأ لا يفتر عنهم العذاب وهم فيه مُبلسون إلى الغاية التي ذكر الله من شفعية، وهي الثمانية والتسعون. فالوتر يكون بعد الشفع وهو الذي يأخذ بشار الوتر الذي قبله، إذ شفعه بين الوترين، (. . .) (وهكذا كل وتر بعد شفع)<sup>(1)</sup> حتى ينتهي إلى تسعة وتسعين. فإذا وقف الأمر هناك واتحصر في الاسم "الرحمن" تولاها الله بالاسم الأعظم لأن به تمام المنة، فعم به درجات الجنة ودركات النار، ولم يتولها<sup>(2)</sup> "الاسم الأعظم" المُتمم إلا من الاسم الرحمن، فهو حاجب الحجاب، فليس له مُنازع بين يدي الاسم الأعظم، فيؤول الأمر إلى شمول الرحمة في الدارين لساكنيهما<sup>(3)</sup>». - انتهى.

وقال في الباب السابع والخمسين وخمسة في حضرة الحفظ:

«إن جهنم غضب الله<sup>(4)</sup> الدائم، فهي تتقم دائمًا في زعمها، ولا تشعر بما يجد الساكن، وكذلك حياتها وعقاربها في لدغها ولسعها<sup>(5)</sup> تلدغ انتقامًا وتنهش غضبًا لله، وما عندها علم بما يجده الملدوغ إذا عمته الرحمة من الالتذاذ بذلك اللدغ واللسع، فإنه بمنزلة الجرب بالحك، أنت تدميه وهو يجد اللذة بذلك / الإدماء، وكلما قوي الحك عليه تضاعفت اللذة، حتى إنه يبادر إلى حك نفسه لما يجد في ذلك من الالتذاذ به مع سيلان دمه في ذلك الحك!». [5هـ]

(1) ما أضيف بين قوسين معقوفين هو زيادة من الفتوحات لتوضيح السياق، ج 3، ص 158، وما بين قوسين زيادة من المؤلف، وأما النقاط الثلاث بين قوسين فتشير إلى زيادة في الفتوحات لم يوردها المؤلف.

(2) في (ت) يبق له.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص 158.

(4) ليست في (ت).

(5) في الفتوحات المكية: ونهشها.

فجهنّم دار الغضب الإلهي وحاملته والمُتصفّة به. وكذلك من فيها من وَرَعَةٍ الغضب والمغضوب عليه بما يجده إلّا بما في نفوس هؤلاء<sup>(1)</sup>. ولكن لا يحصل لهم هذا إلّا بعد استيفاء الحدود في الأجسام بالآلام عند نضج الجلود، فنضج<sup>(2)</sup> العذاب، كما تبدلت الأحوال عليهم في الدنيا بأنواع المُخالفات. فلكلّ نوع عذاب، ولهم جلد خاص يحس بالآلم، كما كان هنا دائماً في تجديد خلق، والناس في هذا التجديد في لبس. فإذا انتهى زمان المُخالفة المُعيّنة انتهى نضج الجلد. فإن شرع عند انتهاء المُخالفة في مُخالفة أخرى أعقب النضج تبديلاً بجلد آخر ليزوق العذاب كما ذاق اللذة بالمُخالفة. وإن تصرف بين المُخالفتين بمكارم خلق، استراح بين النضج والتبديل بقدر ذلك. فهُم على طبقات في العذاب في جهنم، ومن أوصل المُخالفات ومَدَام الأخلاق بعضها ببعض، فهُم الذين لا يفر عنهم العذاب.

فلما انتهى بهم العمر إلى أحل مُسنى انتهت المُخالفة، فتسهي العقوبة فيهم إلى ذلك الحد، وتكتنفهم الرحمة التي وسعت كل شيء. ولا تشعر بذلك جهنم ولا وَرَعَتُهَا أعني ما فيها من الحيوانات المُضرة، ولا ملائكة العذاب. فتبقى أحوال جهنم على ما هي عليه، والرحمة قد أوجدت نعيمًا لهم في تلك الصورة بحكمها، فإنّ الرحمة هي السلطانة الماضية الحكم على الدوام. فافهم ما أومأنا إليه<sup>(3)</sup>. - انتهى.

وقال في الباب المذكور في حضرة العطاء:

«وما عدا هؤلاء المنعوتين (يعني في قوله تعالى: ﴿فَسَاكُتُهَا لِلَّذِينَ...﴾ [الأعراف: 156] الآية)<sup>(4)</sup>، فإنّ الله يرحمهم برحمة الامتنان من غير وجود نعت،

(1) في الفتوحات، ج 4، ص 248: لا بما في نفوس هؤلاء. وفي السطر التالي في (س) ورد: استيفاء الحدود والإحساس بالآلام.

(2) في (س) ليضج.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص 247-248.

(4) ما بين القوسين إضافة من المؤلف توضيحاً للسياق.

وهي الرحمة التي وسعت كل شيء. وفيها يطمع إبليس، مع كونه يعلم أنه من أهل النار الذين هم أهلها فلا يخرج منها، بل الله تعالى يرحمها ويرحم من فيها بوجه دقيق لا تشعر به جهنم<sup>(1)</sup> ومن فيها، بإنعام يليق بذلك الموطن، ومزاج يكون أهله عليه، بحيث إنهم لو عرضت عليهم الجنة تألموا بالنظر إليها، تألم أهل الجنة لو عرض عليهم دخول النار (...) أعوذ بالله من النار ومما يقرب من النار: /

وَكُلُّ مَكَانٍ فِيهِ أَهْلٌ يَخْطُئُهُ      لَهُمْ رَحْمَةٌ فِيهَا نُعِيمٌ وَلَذَاتُ  
وإن كَانَ مَكْرُومًا يَعْرُدُ مُحِبًّا      لَمْزِجْ لَهُمْ فِيهِ سُرُورٌ وَجَنَازَاتُ  
فَجَنَّةُ أَهْلِ النَّارِ بِالنَّارِ عَيْنُهَا      وَبِالْقُرْ إِعْطَاءٌ قَدْ أَعْطَتْهُمْ الذَّاتُ  
فإنَّ اسْمَهُ الرَّحْمَنُ فِي عَرْشِهِ اسْتَوَى      وَرَحْمَتُهُ غَمَّتْ وَبِالْخَلْقِ تَقَاتُ<sup>(2)</sup>

-انتهى-

وقال في الباب الثامن والأربعين:

«إنما انقسم العالم إلى شقي وسعيد للأسماء الإلهية. فإن الرتبة الإلهية تطلب لذاتها أن يكون في العالم بلاء وعافية، ولا يلزم من ذلك دوام شيء من ذلك، إلا أن يشاء الله. فقد كان ولا عالم وهو مُسَمَّى بهذه الأسماء، فالأمر في هذا مثل الشرط والمشروط، ما هو مثل العلة والمعلول، فلا يصح وجود المشروط ما لم يصح وجود الشرط، وقد يكون الشرط وإن لم يقع المشروط. فلما رأينا البلاء والعافية قلنا: لا بد لهما من شرط وهو كون الحق إلهاً يُسَمَّى بالمُبْلِي والمُعَافِي والمُعَذِّبِ والمُنْعِمِ. وكما أن كلَّ مُمكن قابل لأحد الحُكْمَيْنِ، أعني الضدين، هو قابل أيضاً لانتفاء أحد الضدين، فالعالم كله مُمكن. فجائز أن ينتفي عنه أحد الحُكْمَيْنِ، فلا يلزم الخلود في الدار الآخرة لا في العذاب ولا في النعيم، بل ذلك كله مُمكن. فإن ورد الخبر الإلهي الذي يُقيد العلم بالنص الذي لا يحتمل التأويل

(1) في الفتوحات المكية، ج 3، ص 274: إلا جهنم.

(2) الفتوحات المكية، ج 4، ص 274.

بخلود العالم في أحد الحكمين، أو بوقوع كل حكم في جزء من العالم مُعين، وخلود ذلك الجزء فيه إلى ما لا يتناهى قبلناه وقلنا به. وما ورد من الشارع أنّ العالم الذين في جهنم الذين هم أهلها ولا يخرجون منها، إنّ بقاءهم فيها لوجود العذاب، فكما ارتفع حكم العذاب عن مُمكن ما، وهم أهل الجنة، كذلك يجوز أن يرتفع عن أهل النار<sup>(1)</sup> وجود العذاب مع كونهم في النار، لقوله<sup>(2)</sup>: «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» [البقرة: 167]، وقال: "سبقت رحمتي غضبي"، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، فيكون الله إلهاً بجميع أسمائه ولا عذاب في العالم ولا ألم، لأنّه ليس ارتفاعه عن مُمكن ما بأولى من ارتفاعه عن جميع المُمكنات. فلم يبقَ بأيدينا من طريق العقل دليل على وجود العذاب دائماً، ولا غيره، فليس إلّا التصوُّص المتواترة (أو الكشف / الذي لا يدخله شبهة، فليس للعقل رُدُّه إذا ورَدَّ من الصادق [ع] بالنص الصريح)<sup>(3)</sup> أو الكشف الواضح<sup>(4)</sup> - انتهى.

وقال في الباب الثامن والتسعين ومئة في الفصل السابع والعشرين:

«وقد قسم الله خلقه إلى شقي وسعيد، وجعل مقرَّ عباده في دارين: دار جهنم وهي دار كل شقي، ودار جنان وهي دار كل سعيد، وسُموا هؤلاء الأشقياء لأنهم أقيموا فيما يشقّ عليهم وهو المُخالفة، وسُموا هؤلاء السعداء لأنهم أقيموا فيما يسهل عليهم وهو المُساعدة والموافقة. فمن كان مع الله على مُراد فيه وفي خلقه، لم يشقّ عليه شيء مما يحدث في العالم. (...). قال الأشقياء ليس لهم عذاب إلّا منهم، لأنهم أقيموا في مقام الاعتراض والتعليل لأفعال الله تعالى في عباده "ولأي شيء كان كذا؟"، ولو كان كذا كان أحسن وأليق<sup>٤٠</sup>. ونازعوا الربوبية وشاقوا الله ورسوله، فشاقوهم شقاقهم. فهي دار الأشقياء بدخولها في هذه الحالة، فإذا طال عليهم الأمد تغير الحال، لأنّ طول الأمد له حكم، يقول الله تعالى: «طَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ

(1) ليست في (س).

(2) في (س) «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا» [المائدة/37]، وقوله.

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 263، بنصرف طفيف.



قُلُوبِهِمْ» (الحديد 16). فإذا طال الأمد على الأشقياء، وعلموا أن ذلك ليس بنافع قالوا: فالموافقة أولى، فتبدلت صورهم، فأثر ذلك التبدل هذا الحكم. فزالت المشاقة، فارتفع العذاب عن بواطنهم، فاستراحوا في دارهم، ووجدوا في ذلك من اللذة ما لا يعلمه إلا الله تعالى، لأنهم اختاروا ما اختار الله. وعلموا عند ذلك أن عذابهم لم يكن إلا منهم، فحمدوا الله على كل حال، فأعقبهم ذلك أن يحمدوا المنعم المفضل<sup>(1)</sup>. انتهى

فهذه جملة من كلام الشيخ قدس سره في هذه المسألة، ويعسر استيفاء جميعها، فقد قررها وكررها<sup>(2)</sup> في نحو سبعين موضعًا فأكثر، شكر الله سعيه. وقد تبين لك سردها أن ما ذهب إليه الشيخ ليس فيه مخالفة للشرع ولا للعقل بوجه من الوجوه، فإنه متمسك في ذلك بالآيات الفرقانية والأحاديث النبوية. بل عقيدته في الإعادة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط والشفاعة والجنة والنار وغير ذلك كله موافقة لمذهب أهل السنة رضي الله عنه، ولا بأس بالإشارة إلى أطراف من كلامه في ذلك:

[عقيدته في الإعادة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط والشفاعة والجنة والنار]

قال قدس سره في الباب الرابع والستين:

«اعلم أن الناس اختلفوا في الإعادة / من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام، ولم نتمرض<sup>(3)</sup> لمذهب من يحمل الإعادة والنشأة الآخرة على أمور عقلية غير محسوسة، فإن ذلك على [خلاف] ما هو الأمر عليه، لأنه جهل أن ثم نشأتين: نشأة الأجسام ونشأة الأرواح، وهي النشأة المعنوية، فثبتوا المعنوية ولم يشنوا المحسوسة. ونحن نقول بما يقول به هذا

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 447. والكلمة الأخيرة وردت في الفتوحات: المفضل

(2) حاشية في (سر، ق 110) مفادها: «بلغ».

(3) حاشية في (سر، ق 111) مفادها: «بلغ».

المُخالف من إثبات النشأة الروحانية ولا نقول بما خالف فيه، (...) (بل نقول بـ)<sup>(1)</sup> إثبات الحشر<sup>(2)</sup> المحسوس في الأجسام المحسوسة، والميزان المحسوس، والصراط المحسوس، والنار والجنة المحسوستين، كل ذلك حق، وأعظم في القدرة.

وفي علم الطبيعة جواز بقاء الأجسام الطبيعية في الدارين إلى مدة غير مُتناهية بل مُستمرة الوجود، وأنّ الناس ما عرفوا من الطبيعة إلا قدر ما أطلعهم الله عليه من ذلك. (...) ولهذا جعلوا العمر الطبيعي مئة وعشرين سنة الذي اقتضاء هذا الحكم، فإذا زاد هذا الإنسان على هذه المدة وقع في العمر المجهول. وهذا وإن كان من الطبيعة ولم يخرج منها، ولكن ليس في قوة علمه أن يقطع عليه بوقت مخصوص. وكما زاد على العمر الطبيعي مئة وأكثر جاز أن يزيد على ذلك آلاًفاً من السنين، وجاز أن يمتد عمره دائماً. ولولا أن الشرع عرّف بانقضاء مدة هذه الدار، وأنّ كل نفس ذائفة الموت، وعرّف بالإعادة، وعرّف بالدار الآخرة، وعرّف بأن الإقامة فيها في النشأة الآخرة إلى غير نهاية، ما عرفنا ذلك. (...) فعلم الله أوسع وأتمّ، والجمع بين العقل والحس والمعقول والمحسوس أعظم في القدرة، وأتمّ في الكمال الإلهي، (...) فالأولى بكل ناصح نفسه الرجوع إلى ما قالته الأنبياء والرسل على الوجهين المعقول والمحسوس، إذ لا دليل في العقل يحيل ما جاءت به الشرائع... فالإمكان باق حكمه، والمرجح موجود، فبماذا يحيل؟<sup>(3)</sup>

وأطال في ذلك، وذكر الحشر والنشر، والموقف والحساب وغير ذلك كله بالتفصيل، وذكر لذلك كله آيات وأحاديث استدل بها، ونعم الدليل.

وقال رحمه الله في الباب الحادي والستين:

(1) من المؤلف لتوضيح اليق.

(2) ليست في (م).

(3) الفتوحات المكية، ح 1، ص 311-312. في (هـ) زيادة تم شطبها ولكنها مقروءة، وفحوها: ما جاءت به الشرائع فلا.

«اعلم عصمنا الله وإياك أن جهنم من أعظم المخلوقات، وهي مسجن الله في الآخرة، يسجن فيها المُعْطَلَّة والمُشْرِكِينَ، وهي لهاتين الطائفتين دار [هـ] مقام، / وللكافرين والمنافقين وأهل الكبائر من المؤمنين، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: 8]، ثم يخرج بالشفاعة ممن ذكرناه، وبالايمان الإلهي من جاء الصّ الإلهي فيه. وسُئِلَتْ جهنم لُبْعِد قعرها يقال: "بئر جهنم" إذا كانت بعيدة القعر. وهي تحوي على حرور وزمهرير، ففيها البرد على أقصى درجاته، والحرور على أقصى درجاته<sup>(1)</sup>، وبين أعلاها وقعرها<sup>(2)</sup> خمس وسبعون مئة من السنين.

واختلف الناس في خلقها: هل خلقت أم لم تُخلق بعد؟ والخلاف مشهور فيها (...). وكذلك اختلفوا في الجنة. والذي عند أصحابنا من أهل الكشف والتعريف أنهما مخلوقتان من وجه، وغير مخلوقتين من وجه. فأما قولنا: مخلوقة فَكَّرَجَلِي بَنِي دَارًا، فأقام حيطانها كنّها الحاوية عليها خاصة، فيقال قد بنى دارًا<sup>(3)</sup>، فإذا دخلها لم يرَ إلا سورًا دائرًا على فضاء وساحة، وبعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها، من بيوت وغرف وسرادب ومهالك ومخازن، ثم يدّخر فيها من الآلات التي تستعمل في عذاب الداخل. وهي دار حرور هواها مُحْتَرَق، لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المُتَخَذَةُ إلهًا، والجن لهبها، قال تعالى: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ﴾ [البقرة: 24]، [التحریم: 6]، وقال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَسْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98]، وقال تعالى: ﴿فَكُكِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَائِرُونَ • وَخُودٌ يُلَيِّسُ لِبَعْضٍ مِنْهُمْ﴾ [الشعراء: 94، 95] أوجدها بطالع الثور، ولذلك كان خلقها في صورة الجاموس سواء، وبهذه الصورة رآها أبو الحكم ابن بَرْجَان في كشفه. (...) وجميع ما يخلق الله فيها من الآلام التي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي. ولا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها من الجن والإنس،

(1) جملة: "الحرور على أقصى درجاته" ليست في (س).

(2) ليست في (هـ).

(3) في (ت) دارًا خاصة.

متى دخلوها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْمَنُوا فِىهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ عَصِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: 81]، فأضاف الغضب إليه. وإذا نزل بهم كانوا محللاً له، وجهنم إنما هي مكان لهم، وهم النازلون فيها، وهم محل الغضب. (...) (قال تعالى): ﴿وَأَنشُرُوا آلِيَّوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ [يس: 59]، يُريد بالمُجرمين أهل النار الذين يُعَمَّرُونَهَا لا يخرجون منها، يمتارون عن الذين يخرجون بشفاعة الشافعين، وسابق العناية الإلهية في الموحيدين. (...) وعذابهم في جهنم / ما هو من جهنم<sup>(1)</sup>، وإنما جهنم دار سُكناهم وسجنهم، والله يخلق الآلام فيهم متى شاء. فعذابهم من الله، وهم محل له. (...) وحذ جهنم يعد الفراغ من الحساب ودخول أهل الجنة الجنة، من مقعر فلك الكواكب الثابتة إلى أسفل السافلين. فهذا كله يزيد في جهنم ممّا هو الآن ليس مخلوقاً فيها، ولكن ذلك معدّ، حتى تظهر الأماكن التي قد عيّنها الله تعالى. فلأنها ترجع إلى الجنة يوم القيامة مثل الروضة التي بين منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين قبره، وكلّ مكان عيّنه الشارع وكل نهر فإنّ ذلك كله يصير إلى الجنة. وما بقي فيعود ناراً كله وهو من جهنم، ولذا كان يقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: يُكره الوضوء بماء البحر، ويقول: التيمم أعجب إليّ منه، وكان يقول إذا رأى البحر: 'يا بحر متى تعود ناراً'. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْبُيُوتُ سُجِرَتْ﴾ [التكوير: 6]، أي: أجمعت ناراً، من سجرت التور<sup>(2)</sup>.

قال في موضع آخر:

«فالذي هو اليوم دار دنيا يكون غداً في القيامة دار جهنم، وذلك في علم الله. (قال): وخلق الله لجهنم سبعة أبواب، لكل باب جزء من العالم ومن العذاب مقسوم. وهذه الأبواب السبعة مُفتحة، فيها باب ثامن مُغلق لا يفتح، وهو باب الحجاب عن رؤية الله تعالى. (قال): وغلقه هو عين فتح باب الرؤية

(1) «ما هو من جهنم» ليست في (ه).

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 297-299، بصرف.

لأهل الجنة، فإنَّ أحد أبواب الجنة الثمانية هو باب الرؤية. وعلى كلِّ باب ملك من الملائكة، ملائكة السماوات السبع. وأمَّا الكواكب كلها<sup>(1)</sup> فهي في جهنم مظلمة الأجرام، عظيمة<sup>(2)</sup> الخلق، وكذلك الشمس والقمر والطلوع والغروب لها في جهنم دائماً. فشمسها شارقة غير مُشرقة، فذوات الكواكب فيها صورتها صورة الكسوف عندنا في الدنيا، غير أنَّ كسوفها ما ينجلي، وهو كسوف في ذاتها لا في أعيانها، والهواء فيها تطيف، فيحول بين الأبصار وبين إدراك الأنوار.

(قال): وأشد الخلق عذاباً في النار إبليس الذي سَنَّ الشرك وكلَّ مخالفة، وسبب ذلك أنَّه مخلوق من النار، فعذابه بما خُلِق منه، ألا ترى النَّفس به يكون حياة الجسم الحساس، فإذا منع خروج ذلك النَّفس بالخنق أو الشَّق انعكس راجعاً إلى القلب /، فأحرَّقه من ساعته فهلك لحينه. فبالنَّفس كانت حياته وبه كان هلاكه. فإنَّ الذي يُرمى في النار وهو مُتَنفَس لا يخلو من أحد الوجهين: إمَّا أنَّه لا يتنفس في النار فتكون حالته حالة المشنوق الذي يُخنق بالحبل فيقتله نَفْسُهُ، وإمَّا أن يتنفس فيجذب<sup>(3)</sup> بالقوة الجاذبة هواء نارياً مُحرقاً إذا وصل إلى قلبه أحرَّقه. فلا بدَّ أن يتعذب إبليس بالنار على قدر مخصوص، أي: خلافاً لمن قال: إنَّه خلق من النار فلا يتألم بها، وهو غفلة عما ذكرنا. وعامة عذابه بما يُناقض ما هو الغالب عليه في أصل خلقه، وهو الزمهرير، فإنه يُقابل النار التي هي أصل نشأة إبليس، فيكون عذابه بالزمهرير أكثر (...).

(قال): والنار ناران: نار حية وهي المُلْطَة على إحساسه وحيوانيته وظاهر جسمه وباطنه، ونار معنوية وهي "التي تَطْلُع على الأفئدة" وبها يُعذب روحه المدبر لهيكله، الذي أمرَ فعصى، فبمُخالفته عذبتة، وهي عين جهله بمن استكبر عليه. فلا عذاب على الأرواح أشد من الجهل، فإنه غيب كله، ولهذا سمي يوم التغابن، يُريد يوم عذاب النفوس، فيقول: ﴿بَحْرَقَ عَلَى مَا

(1) ليست في (ت)، وهي من (هـ) والفتوحات.

(2) ليست في (س).

(3) في (س) فيجب.

مَرَلْتُ فِي جَنِّبِ آفَوَ [الزمر: 56]، وهو يوم الحسرة. وقد جعل الله فيها مئة درك في مُقابلة درج الجنة. ولكل درك قوم مخصوصون لهم من العضب الإلهي الحال بهم آلام مخصوصة<sup>(1)</sup>. انتهى ملخصاً.

وقال في الباب الرابع والستين:

«فإن قلت: فإن إبليس موحد، أي: وقد قرّرت<sup>(2)</sup> أنه لا يبقى في النار موحد أصلاً، سواء كان توحيداً عن إيمان أو عن علم، أي ذلك كان، فإنها دار لا تقبل خلود الموحدين فيها. قلنا: صدقت ولكن إبليس سنّ الشرك فعليه إثم المُشركين. وإثم المُشركين<sup>(3)</sup> أنهم لا يخرجون من النار، فإبليس ليس بخارج منها<sup>(4)</sup>، ولا كل من سنّ الشرك، هذا إن سلمنا أن الله تعالى أبقى على إبليس توحيداً عند الموت. ولعله قد سلبه وأقيمت له شبهة في نفسه أشرك بالله من أجلها، هذا لا يعد في الاقتدار الإلهي، وهو الأقرب<sup>(5)</sup>».

وإذ قد علمت مذهب الشيخ رحمه الله، وأنه موافق للشرع بل لأهل السنة، فلترجع إلى / جواب الاعتراض والله أعلم.

[109]

#### [6] [جواب الاعتراض السادس]

قال [الكازروني]: الجواب، اعلم - رزقك الله شهود جماله بمحمد وآله - أن الشيخ قدّم سرّه ذكر في الباب العشرين وثلاثئة من الفتوحات:

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 300، بتلخيص كما ذكر في المتن أعلاه.

(2) في (س) قدرت له.

(3) في (س) الشر.

(4) ليست في (س).

(5) نص الفتوحات المكية: «فإن قلت: فإن إبليس يعلم أن الله واحد. قلنا: صدقت، ولكنه

أول من سنّ الشرك، فعليه إثم المُشركين وإثمهم أنهم لا يخرجون من النار. هذا إذا

ثبت أنه مات موحدًا، وما يدريك لعله مات مشركًا لشبهة طرأت عليه في نظره»، ح 1،

ص 314.

«إِنَّ أَهْلَ النَّارِ لَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾» [القرة: 162] يعني في النار، وما قال: "خالدين فيه" يعني في العذاب، فلو قال: "خالدين فيه" أشكل الأمر. ولما أعاد الضمير إلى النار لم يلزم خلودهم في العذاب. فإن قيل: فكذلك في الجنة قال: "خالدين فيها"، يعني في الجنة ولم يقل: "فيه" يعني في النعيم. قلنا: وكذلك كنا نقول، لكن لما<sup>(1)</sup> قال الله تعالى في نعيم أهل الجنة: ﴿عَلَىٰ غَيْرِ يُحْدِثُ﴾ [هود: 108]، أي: غير مقطوع، وقال: ﴿لَا مَقْطُوعٌ وَلَا تَمَوْعٌ﴾ [الواقعة: 33]، قلنا بالخلود في الجنة وفي نعيمها كليهما، ولا كذلك عذاب أهل النار، فلم نقل بخلود العذاب. فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ حِمْلًا﴾ [طه: 101]. قلنا: هذا في موطن من مواطن الآخرة، والضمير في "فيه" عائد إلى حمل الوزر لا إلى العذاب. فإنه إذا أقيم العبد في حمل الأوزار كما قال تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ [المنكوت: 13]، وهذا في زمان مخصوص من حين قيامهم من القبور إلى وقت دخولهم النار، فإنهم مخلدون في حمل الأوزار، لا يؤخذ من على ظهورهم، قال: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وِزْرًا • خَالِدِينَ فِيهِ﴾ [طه: 100-101]، فالضمير عائد إلى حمل الوزر. وقال: يوم القيامة، ويوم القيامة من خروج الناس من القبور إلى نزولهم في الدارين، ويتقضي ذلك اليوم. وبانقضائه ينقضي كل ما كان في ذلك اليوم مُخلداً من حمل الأوزار والوزن والحساب وغيرها. وإذا انقضى اليوم انقضى الخلود في حمل الوزر الذي كان اليوم ظرفاً له. وانتقل الحكم إلى الحة والنار، والنعيم والعذاب المُختص بهما. ولم يرد في العذاب ما يدل على خلوده. وأما العذاب في النار فلا بد منه، وهو غيبٌ عتاً مدته، وليس عندنا يقين من جهة النصوص، وإنما الظواهر تدل على أن له أجلاً، إلا أن كميته مجهولة، ولم يرد بها نص. وأهل الكشف كلهم مع الظواهر سواء، وبقينا نحن وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لَمَّا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، فما يُريده الله يكون، ولا

(1) ليس في (س).



يلزم أهل الإيمان أكثر من هذا، (إلا أن يكون / نصّ مُتواتر مُفيد للمعلم، فعند ذلك [هـ] يقطع به المؤمن<sup>(1)</sup>. وهذا ترجمة عبارة الشيخ رحمه الله<sup>(2)</sup>. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وقد مرّت أكثر عبارات الشيخ بالفاظها فراجعها. وقد مرّ قريباً أنّ الشيخ قدّس سرّه أثبت إمكان انقطاع العذاب عقلاً، وأثبت وقوعه نقلاً. وكلّ ما أمكن عقلاً وأخبر به الصادق وجب قبوله والإيمان به، ولا سيما وقد ادّعى إجماع أهل الكشف عليه، فيجب قبوله. وكيف وقبول ذلك لا يهدّ ركناً من أركان الشريعة، بل هو من محاسنها الموافق للرحمة العامة والكرم والعدل، وموازنة الجزاء للأعمال، وسبق الرحمة الغضب، وغير ذلك كما مرّ مُفضّلاً. والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولا يخفى على العالم العاقل أنّ ظاهر تمسّك الشيخ في هذا القول بظواهر النصوص، ومُحْضَل كلامه أنّه لا نصّ في خلود العذاب كما ورد ذلك في خلود النعيم، ولو ورد نصّ لوجب قبوله. فلم يردّ الشيخ النصوص الواردة حتى يلزم تكفيره، بل اعتمد النصوص وطلب ذلك، فلا تغفل عن هذا المقدار، فإنّه يحتاج إليه فيما بعد<sup>(3)</sup>.

(هذا معنى كلامه.)

قلت [البرزنجي]: لا شكّ أنّه لا دليل من العقل على تسرمد العذاب وخلوده، بل ولا على وجوب وقوعه ووجوده. قال الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير المُستقى بـ مفاتيح الغيب:

"اتفق المسلمون على أنّه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وقال بعضهم: لا يحسن. وقدوا قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 7]، أي: وأمثاله، بأنّه يستحقّون ذلك، لكن لكونه كريماً يجب عليه العفو.

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 77.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) من هنا حتى قوله: "الملك الوهاب"، أي: ما يقارب صفحتين ناقص في (ت) وقد أئْتِناه من بقية النسخ.

قال [الرازي]: ولذكر دلائل الفريين، ثم ساق عنهم -أي: عن النافين- سبعة<sup>(1)</sup> أدلة. ثم قال: قالوا: هب أنا سلمنا العقاب، فمن أين القول بالدوام؟ وذلك لأن أفسى الناس قلباً وأشدهم غلظة وفضاظة ويُعدّداً عن الخير إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه وعذبه يوماً أو شهراً أو سنة فإنه يشع منه وسملاً، فلو بقي مواظباً عليه لأمه كل أحد. وقال: إلى متى هذا التعذيب؟ فإما أن يقتله ويربحه، وإما أن يُخلصه. فإذا قُبِحَ هذا من الإنسان الذي يلتذ بالانتقام، فالغني المطلق كيف يليق به هذا الدوام؟ وأيضاً أنه تعالى نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال: ﴿فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُصَوِّراً﴾ [الاسراء: 33]، وقال: ﴿وَحَرِّدُوا صَبْرَ سَيِّئَةٍ يَتْلَاهَا﴾ [الشورى: 40]، وهو تعالى أحق بفعل ما أمرنا به وترك ما نهانا عنه. وأيضاً فإن العبد وإن عصى طول عمره، فأين عمره من الأبد؟ فيكون العذاب المؤبد ظلماً بتعالى الله عنه. وأيضاً إن العبد لو واطب على الكفر طول عمره، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه، وأجاب دعاءه، وقبل توبته. أترى أن هذا الكريم لا يكون في الآخرة كريماً، أو عقول أولئك المُعذِّبين ما بقيت فلم لا يتوبوا عن معاصيهم؟ وإذا تابوا فلم لا يقبل الله منهم توبتهم، ولم لا يسمع نداءهم؟ ولم يُخيب رجاءهم؟ وقد كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]، ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [المل: 62]، فلم صار في الآخرة بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد قال: ﴿لَقَدْ دُعِيَ فِيهَا وَلَا تَكَلَّمُونَ﴾؟ [المؤمنون: 108].

قال: ثم قال من آمن منهم، من هؤلاء بالقرآن: العذر عما في القرآن من أنواع العذاب من وجوه؛ أحدها: التمسك بأن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيده، والمظنون لا يُعارض المقطوع. ثانيها: إن التجاوز عن الوعيد مُستحسن بين الناس، بل الإصرار<sup>(2)</sup> على تحقيق الوعيد كان يُعدّ لؤماً. وإذا كان كذلك وجب أن لا يقبح من الله تعالى. وثالثها: أليس إن آيات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة؟ وإن لم

(1) مي (م) تسعة.

(2) في (س) بلا إصرار.

يكن هذا الشرط مذكورًا صريحًا. رابعها: أن نقول: إنَّ معناه أنَّ العاصي يستحق هذه الأنواع من العقاب، فيحمل الإخبار عن الوقوع على الإخبار عن استحقاق الوقوع.

قال: وأمَّا الذين أثبتوا وقوع العذاب<sup>(1)</sup> فقالوا: إنَّه نقل إلينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرع العذاب، فإنكاره يكون تكذيبًا للرسول، وأمَّا الشبه التي تمتكتم بها في نفي العذاب فهي مبنية على الحسن والقبح العقليين. وذلك مما لا نقول به<sup>(2)</sup>.

انتهى كلام الإمام [الرازي] مُلَخَّصًا. وقد فهم منه عدم دليل من العقل على وقوع العذاب، فضلًا عن وجوبه. فبالأولى أن لا يكون دليل على ترمده، وإنَّما الدليل عليه من النقل المتواتر. وأمَّا ترمد العذاب وخلوده فلم يذكُر له دليلًا من النقل، فهو في قوة كلام الشيخ. وكلام ابن تيمية الآتي أنَّه لا دليل من الكتاب والسنة على دوام العذاب، وبالله التوفيق الملك الوهاب.

قال: (3)

ولمَّا لاحظ الشيخ قدَّس الله سرَّه أنَّ بعض المُتَصَوِّفة يقولون: إذا لم يكن العذاب أبدئيًّا لزم تعطيل أسماء الجلال: كالْمُنْتَقِم والقهار والعلي وغيرها، والتعطيل في الأسماء غير جائز، قال في الباب السابع عشر<sup>(4)</sup>: فلما كانت الصفات نسبيًّا وإضافات، والنسب أمور عدمية، وما ثمَّ إلَّا ذات واحدة من كلِّ وجه، لهذا جاز أنَّ الحق تعالى يرحم عباده في آخر الأمر، ولا يُسَرِّم عليهم العذاب، لأنَّه لا مُكْرِمَ له يُكْرِمُه على ذلك. وليست الأسماء والصفات أعيانًا خارجية توجب عليه حُكْمًا في الأشياء، فلا مانع من شمول الرحمة للجميع.

(1) ليست في (س).

(2) فخر الدين محمد الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالظهير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، 1981، ج2، ص60-62.

(3) إلى هنا ينتهي النقص في (ت)، والامتداد من بقية النسخ.

(4) العرض هنا بالمعنى. انظر: الفتوحات، ج1، ص163-164 وفي الفقرة التالية سيقول المؤلف أو المترجم - أي: البرزنجي - النص من الفتوحات.

ولاجل أنه لا مُكْرَهَ له، ولا موجب، قال تعالى: ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾<sup>(1)</sup> [الرعد: 31]، فحكم هذه المشيئة موجود في الدنيا والآخرة. ومن يقدر على أن يأتي بدليل على تسمد العذاب على أهل جهنم البتة، أو على أحد من العالم؟ وليس بذلك نص يُرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال، كما هو في تسمد نعيم أهل الجنة. فلم يبقَ إلا الجواز، وهو رحمن الدنيا والآخرة. فإذا فهمت / هذا قلّ التشيع عليه، بل زال بالكلية. هذا معنى كلامه [الكازروني].

قلت [البرزنجي]: ولفظ الشيخ قدس سره في الباب المذكور:

☆ مسألة: لما كانت الصفات نسبًا وإضافات، والنسب أمور عديمة، وما ثم إلا ذات واحدة من جميع الوجوه، لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر، ولا يسمد عليهم عدم الرحمة إلى ما لا نهاية، إذ لا مُكْرَهَ له على ذلك. والأسماء والصفات ليست أعيانًا توجب حكمًا عليه في الأشياء، فلا مانع من شمول الرحمة للجميع، ولا سيما وقد ورد سبقها الغضب. فإذا انتهى الغضب إليها كان الحكم لها، فكان الأمر على ما قلناه، لذلك قال تعالى: ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾<sup>(2)</sup> [الرعد: 31]. فكان حكم هذه المشيئة في الدنيا بالتكليف، وأما في الآخرة فالحكم لقوله: ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: 1]. فمن يقدر أن يدل على أنه لم يرد إلا تسمد العذاب على أهل النار ولا بد، أو على واحدة في العالم كله، حتى يكون حكم المُعَذَّبِ والمُنتَقِمِ والمُبْلِيِ وأمثاله صحيحًا. والاسم المُبْلِيِ وأمثاله نسبة وإضافة لا عين موجودة. وكيف يكون الذات الموجودة تحت حكم ما ليس بموجود؟! فكل ما ذكر من قوله: "لو شاء"، و"لو شئنا" لأجل هذا الأصل، فله الإطلاق، وما ثم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه احتمال في تسمد العذاب كما في تسمد النعيم. فلم يبقَ إلا الجواز، فإنه رحمن الدنيا والآخرة. فإذا فهمت ما أشرنا إليه قلّ تشيعك، بل زال بالكلية<sup>(3)</sup>.

(1) ورد في النص: "ولو شاء ربك لهدى الناس جميعًا".

(2) ورد في النص: "ولو شاء ربك لهدى الناس جميعًا".

(3) الفروحات المكية، ج 1، ص 163.

انتهى بلفظه، وقد ظهر فيه فوائد حذفها [الكازروني] من الأصل حين ترجمه، وبالله العون.

وقد أجاب الشيخ [ابن عربي] أيضًا عن هذا بجواب تسليمي، وحاصله تسليم لزوم تعطيل بعض الأسماء، ولكنه ليس نقصًا في جناب الله، فإنه راجع إلى خلف الوعيد، وهو من الكرم، فهو كمال. ألا ترى أنه تعالى لم يَتَّسَم بالغضوب<sup>(1)</sup> قط؟ وإنما تَسَمَّى بالرحيم والعفو والغفور وأمثالها. وقد أشار الشيخ في الفصوص إلى أن إخلاف الوعيد واجب، وإلا لزم خلف الوعد، و﴿أَنَّهُ لَا يُخَلِّفُ أَلِيكَادَ﴾ [آل عمران: 9]، ولم يقل: 'لا يخلف الوعيد'<sup>(2)</sup>، وذلك أنه تعالى وعد أنه يتجاوز عن سيئاتهم، وأنه يعفو عن السيئات، وأنه يغفر الذنوب جميعًا، إنه هو الغفور الرحيم، / وهذه كلها مواعيد. فلو لم يخلف الوعيد وصدق فيه للزم [من] منه خلف هذه المواعيد، وهو محال على الله تعالى. واستدل أيضًا بوجود من ذكرها إن شاء الله تعالى بعد تعريب جواب الأصل، والله أعلم.

قال: وقال في الباب الثامن والستين: «إِنَّ الْعَرْشَ مُسْتَوِي الرَّحْمَنُ، وَنَظَرَهُ إِلَى الْمَعَاصِي، فَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهَا إِلَّا بِعَيْنِ الرَّحْمَةِ، وَلِهَذَا يَكُونُ مَالُ أَصْحَابِ الذُّنُوبِ إِلَى الرَّحْمَةِ. (وقال بعد أسطر): أَعْمَالُ الْفَجَّارِ فِي أَسْفَلِ سَافِلِينَ، فَإِذَا نَظَرَ إِلَيْهِمُ الرَّحْمَنُ بِالنَّظَرِ الَّذِي ذَكَرْنَا أَعْطَاهُمْ نَعِيمًا فِي مَنْزِلِهِمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ، فَلَا يَمُوتُونَ فِيهَا وَلَا يَحْيَوْنَ، فَهُمْ فِي النَّعِيمِ وَفِي النَّارِ دَائِمُونَ مُؤَبَّدُونَ، كَنَعِيمِ النَّائِمِ بِرُؤْيَا يَرَاهَا فِي الْمَنَامِ وَيَتَنَقَّمُ بِهَا. وَقَدْ يَكُونُ مَرِيضًا فِي فِرَاشِهِ دَائِمًا بِؤْسٍ وَفَقْرٍ فَيَرَى نَفْسَهُ ذَا سُلْطَانٍ وَمَلِكٍ وَنَعْمَةٍ. فَإِنْ نَظَرَتْ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مُلْتَمَذًا بِتِلْكَ الرُّؤْيَا وَقُلْتُ: إِنَّهُ فِي نَعِيمٍ فَصَدَقْتُ، وَإِنْ نَظَرَتْ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَرِيضٌ وَفَقِيرٌ وَمَجْرُوحٌ وَقُلْتُ: إِنَّهُ مُعَذِّبٌ فَصَدَقْتُ. هَكَذَا حَالُ أَهْلِ النَّارِ، ف ﴿لَا يَبُورُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: 74]، [الأعلى: 13]، يعني لا يستيقظ من ذلك النوم أبدًا، فهذه رحمة الله لأهل النار<sup>(3)</sup>.

(1) في (هـ) بالمغضوب.

(2) في (س) الوعد.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 290، بتصرف.

وقال في موضع آخر من الفتوحات: «جاء في حديث الشفاعة أنّ الناصر من عظم الهول يلتجئون إلى الأنبياء عليهم السلام. وكل واحد من الأنبياء يقول: نفسي نفسي، إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله»<sup>(1)</sup>. فلو كان العذاب أبدياً غير مُتناهٍ لزم أن يكون غضب الله بعد ذلك اليوم أعظم منه في ذلك اليوم، فضلاً عن أن يكون مثله. فإنّ غير المُتناهى أعظم من المُتناهى بمقدار غير مُتناهٍ، وغضب يوم القيامة مُتناهٍ. وهذا دليل واضح على عدم تسرمد عذاب أهل النار.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الغضب الذي هو سبب تسرمد العذاب نتيجة ذلك الغضب الذي في يوم القيامة.

قلنا [البرزنجي]: الغضب والرضا والرحمة وأمثالها ليست صفات حقيقية كالعلم والحياة والقدرة وأمثالها، بل هي من قبيل الأفعال. فإنّ الغضب: "فوران دم القلب عند الشعور بأمر غير ملائم"، ونتيجته / أن يوقع بالمغضوب عليه غير ملائم له: كالقتل والحبس والضرب وأمثالها، وكذا الرحمة رقة القلب ونتيجتها أن يُعطى المرحوم مالاً أو جاماً أو طعاماً، والله تعالى إنّما يتسمّى بمبادئ هذه النتائج. فالغضب الذي له يوم القيامة عبارة عن خلق أمور غير مُلائمة للمغضوب عليهم مُتناهية، وتسرمد العذاب عبارة عن خلق أمور غير مُلائمة غير مُتناهية، وخالف جميع ذلك هو الحق سبحانه. فصدق أنّ الغضب الذي بعد يوم القيامة أشدّ وأعظم من الغضب الذي يوم القيامة، بمعنى أنّه يخلق غير المُتناهى بعد المُتناهى.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون خلق المُتناهى يوم القيامة بطريق العادة سبباً لخلق غير المُتناهى؟ والسبب من حيث أنّه سبب أعظم من المُسبب، فالمُتناهى على هذا أعظم من غير المُتناهى.

قلنا [البرزنجي]: إسناد الفعل إلى الله تعالى حقيقة عقلية، وإلى الأسباب

مجاز عقلي لتأويلها بالفاعل؛ مثل بنى الأمير المدينة، وهنا إسناده إلى الفاعل الحقيقي ظاهر وإلى المجازي خلاف الظاهر، لأنه بتكلف التأويل. ولا يحوز ترك الظاهر إلا لضرورة ولا ضرورة هنا، ولا سيما أن الأنبياء أسندوا الفعل إلى الفاعل الحقيقي، فيقولون: "إن الله غضب".

فإن قيل: الضرورة موجودة، وهي أن خلود العذاب أمر ضروري من الدين، فلهذا ارتكبنا خلاف الظاهر.

قلنا: ضروريته ليس من هذا الحديث، فبقي أن يكون من غيره.

وقد ادعى الشيخ قدس سره أنه ليس على ذلك دليل يُفيد العلم، أي: فضلاً عن الضرورة كما تقدّم عنه نقله. فإن كان لكم دليل فاذكروه للتأمل فيه، فإن كان قطعياً يقينياً قبلناه، وإن كان مُحتملاً دفعناه، والظاهر عدمه. فترك الظاهر، وارتكاب التأويل غير جائز.

دليل آخر: قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ \* لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا \* إِلَّا حِيمًا وَغَسَّاقًا \* جَزَاءً وَفَاءً﴾ [النبا: 23-26]، وإذا كان جزاءً وفاءً فلا بد أن يكون مدة العذاب موازناً لمدة المعصية، ولما كان مدة المعصية مُتناهية لزم أن<sup>(1)</sup> يكون مدة العذاب أيضاً مُتناهية. ولهذا قال: ﴿لَيْسَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبا: 23].

فإن قيل: لما كان الكافر/مُصمّماً على أنه لو عاش عمراً غير مُتناه أن [وهو] يكون على ذلك المذهب، كان عذابه غير مُتناه كذلك اعتباراً بنيته.

قلنا: لا يحكم في الأمور الأخروية إلا بنصوص الكتاب والسنة، وبمُجرّد ما ذكرتم لا يحكم بتسرمّد العذاب. فإن كان في ذلك نصّ قبلناه، وإلا فلا.

فإن قيل: إذا نوى أحد اليوم أنه يكفر غداً فإنه يكفر الآن بلا شك، ولما كان نية الكافر أنه يكفر غداً وبعد غد وهكذا إلى ما لا يتناهي، لا جرم كان عذابه غير مُتناه.

(1) على الهامش الأيمن لنسخة (هـ، ق 12 اب) ختم بيضاري الشكل مفاده: كنجامة حضرت مير هدائي 1034.



قلنا: لا شك في كفر من نوى غداً في الحال. وليس الكلام فيه، إنما الكلام في تسميد العذاب الأخروي، وذلك غيب لا يُخبر عنه إلا بنص قطعي، والكلام في ذلك النص هل يوجد أم لا؟

فإن قيل: إن الشرك والكفر ظلم عظيم، فكان جزاؤه غير مُتناه.

قلنا: ذلك أيضاً يتوقف على النص.

وبالجُملة فتسميد العذاب أمر عظيم، ولو كان واقعاً لنص عليه الشارع لئلا يتطرق إليه احتمال شك أو شبهة، فحيث لم ينص عليه علمنا أنه ليس بواقع.

فإن قيل: الإجماع مُنعقد على أن عذاب الكفار أبدي.

قلنا: إن أردتم إجماع عوام الأمة فذلك ليس بدليل، أو إجماع أهل الحل والعقد من مجتهدي الأمة فهو حجة، لكن عنه الجواب من وجهين:

أحدهما: أنه كما قال الإمام الرازي وغيره: الدليل على حجية الإجماع سمعي، والأدلة السمعية لا تُفيد إلا الظن. وإذا كان أصل الإجماع ظنياً فلا يُقيد إلا الظن، والأمور الظنية لا تكون حجة في الاعتقادات.

والوجه الثاني: سلمنا أن الإجماع مُفيد لليقين، لكن وقوعه غير مُمكن، لأن الإجماع المُمكن الوقوع الذي يكون خرقه كفراً إنما هو إجماع الصدر الأول<sup>(1)</sup> من الصحابة. لأنهم كانوا محصورين معدودين معروفين، وكان محلهم مكة والمدينة والشام. وأما غير الصدر الأول من الصحابة ومن التابعين فلم يكونوا كذلك، بل كانوا مُتفرقين في أقطار الأرض، فيتعذر وقوع إجماعهم. وأيضاً فإجماع الصحابة لا بد أن يكون معناه متواتراً حتى يكون خرقه موجباً للكفر، / بخلاف ما إذا لم يتواتر لفظه، أو تواتر لفظه<sup>(2)</sup> دون معناه فلا يكون خرقه كفراً. ولم يقع قط في تسميد العذاب إجماع متواتر المعنى. نعم عند عوام الأمة تسميد العذاب مُتفق

(1) على الهامش الأيسر لنسخة (م، ق 113) ختم بـ «يضاوي الشكل مفاده: كتيبخانة حضرت مير هدائي 1034».

(2) «أو تواتر لفظه» ليست في (م).

عليه، وهذا ليس بدليل. والمراد بعموم الأمة غير المجتهدين من العلماء، دون السوقة واليهابيين وأرباب الحرف والأجناد فإنهم في مثل هذه المعاهد<sup>(1)</sup> والمعاهد خارجون من دائرة النفي والإثبات. هذا معنى كلامه.

(قلت [البرزنجي]: قد مرّ قريباً عن الإمام الرازي أنه لا دليل عقلاً على وجوب وقوع العذاب، بمعنى أنّ العقل لو خلّى ونفسه لا يوجه، لا بمعنى أنه يأباه إذا أخبره الصادق، إنما الدليل<sup>(2)</sup> عليه من النقل المتواتر. وأما تسمرده ودوامه فلا دليل عليه قاطع، لا من العقل ولا من النقل الصريح المتواتر، بحيث لا يقبل التأويل، ولا من إجماع المسلمين: الإجماع القولي الكلّي القطعي الضروري الذي يقوم به الحجة في الاعتقادات كما أفاده الأصل هنا. كيف وأصل كون الإجماع حجة منازع فيه، والتحقيق أنه لا بدّ في حجية الإجماع في الاعتقادات من كون المجمع عليه من ضروريات الدين وإلا فلا كفر بإنكاره. فمن أنكر استحقاق بنت الابن السدس لا يكفر وإن كان مُجمّعاً عليه لعدم كونه من ضروريات الدين. وقد حقّقنا هذه المسألة في مُقدّمته: التأييد والعون وبالله التوفيق.

### [ابن تيمية وفناء النار]

قال: <sup>(3)</sup> [الكازروني] والدليل على عدم وقوع الإجماع على تسمرد العذاب أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي من كبار حفاظ الحديث وأئمة الفقه ومن أهل السنة، قد ذهب إلى أنّ الكفار بعد الأحقاب والقرون العديدة يخرجون من جهنم. وروى حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((والذي نفسي بيده ليأتين على جهنم زمان تصفق الريح أبوابها، وينت في قعرها الجرحير)) وهذا حديث مشهور، إلا أنّ العلماء ضعفوه، ولكن ابن تيمية قد قوّاه وصحّح

(1) "المعاهد" ليست في (م).

(2) في (م) إذا أخبره أيضاً، إنما الدليل. والمقطع المشترك ما بين فوميس من بقية السج  
(3) ما بين فوميس، أي. من "قلت" قد مرّ قريباً عن الإمام "، إلى هذا الموضع يافص  
في (ت) وقد أثبتاه في بقية النسخ.

إسناده. وروى حديثاً آخر عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: ((أهل جهنم يخرجون منها ولو مكثوا فيها عدد رمل عالج))، وعالج اسم موضع كثير الرمل.

وبالغ ابن تيمية في ذلك مُبالغة كلية، وأورد أحاديث غير هذين، ومنع إجماع الأمة على ذلك، بل رواه عن جمع من فقهاء الصحابة. وعلى هذا منعنا<sup>(1)</sup> تواتر الإجماع، بل وقوعه على خلود العذاب مع دوام جهنم<sup>(2)</sup> أهون من منعه أصل الإجماع على خلود جهنم مع أن الآيات في خلود الكفار في جهنم واردة، والإجماع عليه واقع. وقد أول ابن تيمية الآيات، كما أولوا قوله تعالى في قاتل المؤمن عمداً<sup>(3)</sup>: «(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا) فَجَزَاءُ مِنْهُمْ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» [النساء: 93]، فإنهم أولوه بطول المدة. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: ولا بأس بنقل مذهب ابن تيمية هنا، وذكر أدلته إتماماً للفائدة. فأما كلامه هو فلم أقف عليه<sup>(4)</sup>، ولكن نقل عنه تلميذه الحافظ الجليل ابن القيم ذلك في كتابه شفاء العليل على سبيل الاختصار. وأطال في الاستدلال له في كتاب حادي الأرواح إلى دار الفلاح<sup>(5)</sup>.

قال [ابن القيم] رحمه الله بعد أن ذكر مقدمة طويلة: / [92ب]

‘فصل، وأما أبلية النار ودوامها فقال شيخ الإسلام -يعني: شيخه ابن تيمية- فيها قولان معروفان عن السلف والخلف، والنزاع في ذلك معروف عن التابعين. قال ابن القيم: قلت ههنا أقوال سبعة: الأول: أن من دخلها لا يخرج منها أبداً، بل كل من دخلها مغلد فيها أبد الآباد، وهذا قول الخوارج والمعتزلة<sup>(6)</sup>.

(1) في (س) معنى.

(2) ليست في (س).

(3) ليست في (س).

(4) انظر: أحمد ابن تيمية، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهوري، الرياض، دار بلنسية، 1995م. وكما هو واضح من السياق فإن البرزنجي لم يطلع على الرسالة، وإنما استند إلى ما نقله ابن القيم.

(5) الأصح. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، انظر تحقيق زائد بن أحمد التشيرى وهو اقتباس طويل يلخص مقدار أربعين صفحة من المطبوع.

(6) حاشية في (س، ق 19 اب): الخوارج والمعتزلة.

الثاني: أَنَّ أهلها يُعَذَّبون فيها مدة ثم تنقلب عليهم، وتنفى طيعته نارية لهم يتلفذون بها لموافقته لطبيعتهم، وهذا قول ابن عربي الطائي، قال في فصوصه: «الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز»<sup>(1)</sup>، إلخ ما مرّ منه...

الثالث: قول مَنْ قال: إِنَّ أهلها يُعَذَّبون إلى وقت محدود، ثم يُخرجون منها ويخلفهم فيها قوم آخرون. وهذا القول نقله اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم، فأكذبهم فيه، وقد أكذبهم الله في القرآن فقال: ﴿وَقَالُوا لَنْ نَسْأَلَ الْكَافِرِينَ إِلَّا أَتِكَامًا مُقْعُوذَةً قُلْ أَخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا﴾ [البقرة: 80]، الآية.

الرابع: قول مَنْ يقول: يخرجون منها وتبقى نارا على حالها ليس فيها أحد يُعَذَّب، حكاه شيخ الإسلام، والقرآن والحديث يرقان هذا القول<sup>(2)</sup> كما تقدّم.

الخامس: قول مَنْ يقول: بل تنفى بنفسها هي والجنة، لأنهما حادثتان، وما ثبت حدوثة امتحال بقاؤه وأبديته، وهذا قول جهنم بن صفوان وشيعته. السادس: قول مَنْ يقول: تنفى حياتهم وحركاتهم ويصيرون جمادا لا يتحركون ولا يحسّون بالهم، وهذا قول أبي الهذيل العلاف إمام المعتزلة، طردا لامتناع حوادث لا نهاية لها، والجنة والنار سواء في هذا الحكم.

السابع: قول مَنْ يقول: يفيها ربها وخالفها تبارك وتعالى، فإنه جعل لها أمدا تنهي إليه، ثم تنفى ويزول عذابها. قال شيخ الإسلام: وقد نُقل هذا القول عن عثمان وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد وغيرهم رضي الله عنهم<sup>(3)</sup>. وقد روى عبد بن حميد وهو من أجل علماء الحديث في تفسيره المشهور: «ثنا سليمان بن / حرب ثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن الحسن قال: قال عمر رضي الله عنه: 'لو لبث أهل النار في النار قدر رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه'. وقال: 'ثنا حجاج [بن منهل] عن حماد بن سلمة

(1) انظر: فصوص الحكم، ص 93.

(2) في (س) القرآن.

(3) انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق رائد ابن أحمد الشيرى، دار عالم الفوائد، مطبوعات المجمع، 1428، ص 733.

عن حميد عن الحسن أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "لو لبث أهل النار" الحديث بمثله، ذكر ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ فِيهَا لُتَفَاءً﴾ [النبا: 23]. قد رواه عبد بن حميد، وهو من الأئمة الحفاظ علماء السنة، عن هذين الجليلين سليمان بن حرب والحاتج بن منهال، كلاهما عن حماد بن سلمة، وحسبك حماد يرويه عن ثابت وحميد كلاهما عن الحسن، وحسبك بهذا الإسناد جلالة. والحسن وإن لم يسمع من عمر فلما رواه، ولو لم يصح عنه ذلك عن عمر لما جزم به<sup>(1)</sup> وقال: قال عمر بن الخطاب. وقد رنا أنه لم يحفظه عن عمر، فتداول هؤلاء الأئمة إتياء غير<sup>(2)</sup> مُقابلين له بالإنكار والرد مع أنهم ينكرون على من خالف السنة بدون هذا؛ دليل على أنه صحيح عندهم<sup>(3)</sup>، فلو كان هذا القول عند هؤلاء الأئمة من البدع المُخالفة لكتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة لكانوا أول مُسكِر له. ولا ريب أن من قال هذا القول عن عمر ونقله عنه إنما أرادوا بذلك جنس أهل النار الذين هم أهلها، وأما قوم أصيوا بثنوبهم فقد علم هؤلاء وغيرهم أنهم يخرجون منها، وأنهم لا يلبثون قلد رمل عالج ولا قرياً منه.

ولفظ "أهل النار" لا يختص بالموحددين، بل هو مُختص بمن عداهم، كما قال صلى الله عليه وسلم: ((أما أهل النار الذين هم أهلها، وأنهم لا يموتون فيها ولا يحيون))، ولا يناقض هذا قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [البقرة: 162]، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِمُتَحَرِّمِينَ﴾ [الحجر: 48]، بل ما أحبر الله به هو الحق والصدق الذي لا<sup>(4)</sup> يقع خلافه، لكن إذا انقضى أجلها وفيت كما تفنى النُفُوس، لم تبقى ناراً ولم يبق فيها عذاب. قال أرباب هذا القول وفي تفسير علي بن أبي طلحة الـواليبي<sup>(5)</sup> عن ابن

(1) في (ت) هناك إشارات إلى الهامش وتصحيح لبعض العبارات، يُمكن ترتيبها على النحو الآتي: "وإن لم يسمع من عمر، فإنه رواه عنه بصيغة الجزم، فلما رواه عنه بصيغة الجزم دل على أنه صح عنه". وفي هامش (ت) "بلغ".

(2) في (س) غير أباه.

(3) "دليل على أنه صحيح عندهم" ليست في (هـ).

(4) في (هـ) لم.

(5) في (هـ) الوائبي، وفي (ت) الوائبي، وما أُنشأ من حادي الأرواح، ص 735.

عباس في قوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ خَلِيلٌ بِهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128] قال: لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه ولا ينزلهم جنة ولا ناراً. قالوا: وهذا الوعيد في هذه الآية [البس] مُختصاً بأهل القبلة، فإنه سبحانه قال: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمْعًا يَنْتَعِشِرَ الْجِنُّ فَمَنْ أَسْتَكَرْتُمْ مِنْ آلَيْنِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ / مِنَ الْإِنْسِ وَنَحْنُ أَسْتَعْتَمِعُ بِمَعْنَا يَتَعَمَّقُ وَنَحْنُ أَيْضًا الَّذِينَ لَقِيتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ خَلِيلٌ بِهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ • وَكَذَلِكَ قَوْلُ تَعَمُّقُ الْعَالَمِينَ مَعًا بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [الأنعام: 128، 129]. وأولياء الجن من الإنس يدخل فيه الكفار قطعاً فإنهم أحق بموالاتهم من عصاة المسلمين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 27]. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَكَاِبِتٌ لَمْ يَرْغَبُوا فِي الْإِيمَانِ وَلَكِنْ يَنْزِعُوكُنَّ عَنْ الْإِيمَانِ لِيَفْتَنُوا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ • إِنَّا سُلِّطْنَاهُمْ عَلَى الَّذِينَ يُتَوَلَّوْنَ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ [النحل: 99-100]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ مُلْكٌ مِنْ الشَّيَاطِينِ تَذَكَّرُوا وَإِنَّا هُمْ مُبْصِرُونَ • وَلَقَدْ فَتَنَّاهُمْ بِمُذَوَّبٍ فِي النَّارِ ثُمَّ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 201-202]. وقال: ﴿أَفَنَسِيخُونَهُ وَذَرَيْنَاهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: 50]. وقال: ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيَاطِينِ﴾ [النساء: 76]. وقال: ﴿أُولَئِكَ يَرْبُ الشَّيَاطِينُ إِلَّا أَنْ يَرْبُ الشَّيَاطِينُ ثُمَّ لِلشَّيَاطِينِ﴾ [المجادلة: 19]. ﴿وَلِئَلَّ الشَّيَاطِينُ لِيُؤْمِنُوا إِلَهُ أَوْلِيَائِهِمْ يُحْدِلُوكُمْ وَإِنْ أُلْقِيْتُمْ مِنْ لَكُمْ لَشْرَكُونَ﴾ [الأنعام: 121]. فالاستثناء وقع في الآية التي أخبرت عن دخول أولياء الشيطان النار، فمن هنا قال ابن عباس: "إنه لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه".

قالوا: وقول مَنْ قَالَ: "إِلَّا" بمعنى "سوى" أي سوى ما شاء الله أن يزيدهم من أنواع العذاب وزمنه، لا يخفى<sup>(1)</sup> مُنافرته للمُستثنى والمُستثنى منه، وإن الذي يفهمه المُخاطب مُخالفة ما بعد "إِلَّا" لما قبلها، وقول من قال: إنه لإخراج ما قبل دخولهم إليها من الزمان، لزمان البرزخ

(1) حاشية في (م، ق 121) مفادها: "بلغ".

والموقف، ومدة الدنيا أيضًا، لا يُساعد عليه وجه الكلام. فإنه استثناء من جملة خبرية مضمونها أنهم إذا دخلوا النار لبثوا فيها مدة دوام السماوات والأرض 'إلا ما شاء الله'، وليس<sup>(1)</sup> المراد الاستثناء قبل الدخول، هذا ما لا يفهمه المُخاطب، ألا ترى أنه سبحانه يُخاطبهم بهذا في النار حتى يقولون [كنا]: «رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَوَلَقَّا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا» [الأنعام: 128]، فيقول لهم حينئذ: «الْأَنَارُ مَثَوْنُكُمْ حُلِيلِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» [الأنعام: 128]. وفي قولهم: «رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَوَلَقَّا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا» [الأنعام: 128]، نوع اعتراف واستسلام / وتحتر، أي: استمتع الجن بنا واستمتعنا بهم، وشركنا في الشرك ودواعيه وأسبابه، وآثرنا الاستمتاع على طاعتك وطاعة رسلك. وانقضت آجالنا وذعبت أعمارنا في ذلك، ولم نكتسب في رضاك، وإنما كانت غاية أمرنا في مدة آجالنا استمتاع بعضنا ببعض. فتأمل ما في هذا من الاعتراف بحقيقة ما هم عليه وكيف بدت لهم تلك الحقيقة ذلك اليوم. وعلموا أن الذي كانوا فيه في مدة آجالهم هو حظهم من استمتاع بعضهم ببعض، ولم يستمتعوا بعبادة ربهم ومعرفته وتوحيده ومحبة وإثبات مرضاته. وهذا من نمط قولهم: «لَوْ كُنَّا نَعْلَمُ أَوْ نَقُولُ مَا كُنَّا فِي أَحْسَنِ السَّعِيرِ» [الملك: 10]، وقوله: «فَلَعَزَّوْا بِذُنُوبِهِمْ» [الملك: 11]، وقوله: «فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ قَبْلَهُ» [القصص: 75]، ونظائره. والمقصود أن قوله: «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» [الأنعام: 128]، عائد إلى هؤلاء المذكورين مختصًا بهم، أو شاملًا لعصاة الموحدين. وأما اختصاصه بعصاة المسلمين دون هؤلاء فلا وجه له. ولما رأت طائفة ضعف هذا القول قالوا: الاستثناء يرجع إلى مدة البرزخ والموقف<sup>(2)</sup>، وقد تبين ضعف هذا القول.

ورأت طائفة أخرى أن الاستثناء يرجع إلى نوع آخر من العذاب غير النار، قالوا: والمعنى أنكم في النار أبدًا<sup>(3)</sup> إلا ما شاء الله أن يُعَذِّبكم بغيرها،

(1) حاشية في (س، ق 121 ب) مفادها: 'بلغ'.

(2) في (س) والله الموفق.

(3) في (م) أبدًا أبدًا.



وهو الزمهير<sup>(1)</sup>. قالوا: وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْجَلًا • لِنُفَّاعِينَ مَنَّا • لَيْسَ مِنَّا لَحَقًا﴾ [النبا: 21-23]، قالوا: والأبد لا يُقَدَّر بالأحقاب، وقد قال ابن مسعود في هذه الآية: "ليأتين على جهنم زمان ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا"، وعن أبي هريرة مثله حكاه البغوي عنهما، ثم قال: "ومعناه عند أهل السنة أنه ثبت أنه لا يبقى بها أحد من أهل الإيمان". قالوا: قد ثبت ذلك عن أبي هريرة وابن مسعود وعبد الله بن عمر. وقد سأل حرب إسحاق بن راهويه عن هذه الآية فقال: سألت إسحاق، قلت: قوله تعالى: ﴿خَلِيلِيكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، قال: "أنت هذه الآية على كل وعيد في القرآن". حدثنا عبيد الله بن معاذ حدثنا معمر بن سليمان قال: قال أبي: حدثنا أبو نصره أنه سمع عن جابر أو أبي سعيد أو بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: هذه الآية تأتي على القرآن كله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، قال المعتز: قال أبي: [أنت هذه الآية] "على كل وعيد في القرآن".

حدثنا عبيد الله بن معاذ حدثنا أبي حدثنا شعبة عن أبي ملح سمع عمر<sup>(2)</sup> ابن ميمون يُحدث عن عبد الله بن عمر قال: "ليأتين على جهنم يوم تُصَفَّقُ فيه أبوابها ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا".

حدثنا عبيد الله حدثنا أبي حدثنا شعبة عن أيوب عن يحيى بن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: "ما أنا الذي أقول: إنه سيأتي على جهنم يوم<sup>(3)</sup> لا يبقى فيها أحد، وقرأ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَيُتْلَىٰ تِلْكَ فِيهَا رَبِّيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: 106] الآية، قال عبيد الله كان أصحابنا يقولون: "يعني به الموحدين".

حدثنا أبو معن حدثنا وهب<sup>(4)</sup> بن جرير قال: حدثنا شعبة عن سليمان

(1) في (ت)، (هـ)، (س) ورد: الرمي رتبة. وما أوردناه من (م)، وحادي الأرواح، ص 738.

(2) في (س) عمرو. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".

(3) في (س) تصفَّق فيه أبوابها ليس فيها أحد، وقرأ.

(4) في (ت) أبو وهب.

التيحي عن أبي نصره عن جابر بن عبد الله أو بعض أصحابه في قوله تعالى: ﴿خَلِيلُكَ مِمَّا مَاتَ الْمَوْتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107] قال: "أنت هذه على القرآن كله". وقد حكى ابن جرير هذا القول في تفسيره عن جماعة من السلف، فقال: وقال آخرون: "عنى بذلك أهل النار وكل من دخلها"، وذكر من قال ذلك، ثم ذكر الآثار التي نذكرها. وقال عبد الرزاق: أخبرنا ابن التحي عن أبيه عن أبي نصره عن جابر وأبي سعيد أو عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لَمَّا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، قال: "هذه الآية تأتي على القرآن كله"، يقول: حيث كان في القرآن "خالدين فيها" تأتي عليه<sup>(1)</sup> "إلا ما شاء الله". قال: وسمعت أبا مخلد يقول: جزاؤه فإن شاء الله عز وجل تجاوز عن عذابه.

قال ابن جرير: حدثنا الحسن بن علي أنا عبد الرزاق فذكره، قال: وحدثنا عن المسيب<sup>(2)</sup> عن من ذكره عن ابن عباس «خَلِيلَيْنِ مِمَّا مَاتَ الْمَوْتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» [هود: 107]، قال: لا يموتون، ولا منها يخرجون، إلا ما شاء ربك. قال: استثنى الله تعالى أمر النار أن تأكلهم. قال: وقال ابن مسعود: "ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد بعدما يلبثون فيها أحقاباً".

حدثنا عبد بن حميد حدثنا جرير عن / بنان عن الشعبي قال: "جهنم أسرع الدارين عمراً، وأسرعهما خراباً". وحكى ابن جرير في ذلك قولاً آخر فقال: وقال آخرون: أخبرنا الله عز وجل بمشيئته لأهل الجنة فعرفنا معناه، يته بقوله تعالى: ﴿عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُورٍ﴾ [هود: 108]، أنها في الزيادة على مقدار مئة السماوات والأرض، قالوا: ولم يخبرنا بمشيئته في أهل النار، وجائز أن تكون مشيئته في الزيادة وجائز أن تكون في النقصان.

حدثنا يونس أخبرنا ابن وهب قال. قال ابن زيد في قوله تعالى: ﴿خَلِيلُكَ مِمَّا مَاتَ الْمَوْتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، حتى

[193]

(1) ليست في (س).

(2) في (م) ابن المسيب.

بلغ **(عَلَّةٌ غَيْرَ مَجْدُودَةٍ)** [هود: 108]، فقال: أخبرنا بما يشاء لأهل الجنة فقال: "عطاء غير مجذوذ"، ولم يخبرنا بالذي يشاء لأهل النار.

\* وقال ابن مردويه في تفسيره: حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا حرير حدثنا يزيد<sup>(1)</sup> بن مروان الخلال حدثنا أبو حلبة حدثنا سفيان يعني الثوري عن عمرو بن دينار عن جابر قال: قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَمْ يَمِمْ فِيهَا دَفِئٌ وَشِهْقٌ \* خَلِيدٌ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُومُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ)** [هود: 106-107]، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(إِنْ شَاءَ اللَّهُ يُخْرِجُ أَنَا مِنْ الَّذِينَ شَقُوا مِنَ النَّارِ فَيَدْخُلُهُمُ الْجَنَّةُ فَضْلًا)**. وهذا الحديث يدل على أن الاستثناء إنما هو للخروج من النار بعد دخولها، خلافاً لمن زعم أنه قبل الدخول، ولكن إنما يدل على إخراج بعضهم من النار، وهذا حق بلا ريب، وهو لا ينفي انقطاعها وفناء عذابها، وأكلها لمن فيها، وأنهم يُعَذَّبُونَ فِيهَا دَائِمًا مَا دَامَتِ كَذَلِكَ، وما هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ. فالحديث على أمرين؛ أحدهما: أن بعض الأشقياء إن شاء الله أن يخرجهم من النار، وهو فضل، وأن الاستثناء إنما هو في ما بعد دخولها لا في ما قبله. وعلى هذا فيكون معنى الاستثناء **(إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ)** من الأشقياء فإنهم لا يخلدون فيها، فيكون الأشقياء نوعين: نوع يخرجون منها، ونوع يخلدون فيها، فيكون من الذين شَقُوا أَوَّلًا ثُمَّ يَصِيرُونَ مِنَ الَّذِينَ سَعَدُوا فَتَجْتَمِعُ لَهُمُ الشَّقَاوَةُ وَالسَّعَادَةُ<sup>(2)</sup> في وقتين.

[مب] قالوا: وقد قال تبارك وتعالى: **(إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاتًا \* لِلطَّغْيَيْنِ مَتَانًا \* لَيْسَ فِيهَا لُحُوفٌ \* إِلَّا يَدْفُوقُونَ فِيهَا نَرْدًا وَلَا مَرَاتًا \* إِلَّا حَيْمًا وَعَسَاقًا \* جَزَاءً وَمَقَامًا \* إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا \* وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا)** [النبا: 21-28]، فهذا صريح في وعيد الكفار المكذبين بآياته، ولا يُقَدَّرُ الْأَبَدِي بِمُدَّةِ الْأَحْقَابِ وَلَا غَيْرِهَا، كما لا يُقَدَّرُ بِهِ الْقَدِيمُ، ولهذا قال عبد الله بن عمر في ما رواه شعبة عن أبي ملح<sup>(3)</sup> سمع عمرو بن ميمون يُحَدِّثُ عَنْهُ: **(لَيَأْتِينَ عَلَى جَهَنَّمَ يَوْمٌ تُصَفَّقُ فِيهَا أَبْوَابُهَا، وَذَلِكَ بَعْدَ مَا يَلْبَثُونَ فِيهَا أَحْقَابًا)**.

(1) في (س) برير.

(2) ليست من (س).

(3) في (س) طلحة.

## [دوام أهل النار]

فصل. والذين قطعوا بدوام أهل النار لهم ستة طرق:

أحدها: انعقاد<sup>(1)</sup> الإجماع، فكثير من الناس يعتقد أن هذا مُجمع عليه بين الصحابة والتابعين، لا يختلفون فيه، وأن الاختلاف فيه حادث، وهو من أقوال أهل البدع.

الطريق الثاني: أن القرآن دلّ على ذلك دلالة قطعية، وأنه سبحانه أخبر أنه ﴿عَذَابٌ مُّقيمٌ﴾ [الشورى: 45]، وأنه ﴿لَا يَمُوتُ عَنْهُمْ﴾ [الزخرف: 75]، وأنه لن يزيلهم إلا عذاباً، وأنهم ﴿حَلِيلُونَ لَهَا﴾ [الجن: 23]، ﴿وَمَا هُمْ بِمُخْرِجِينَ مِنْهَا﴾ [البقرة: 167]، ﴿وَمَا هُمْ بِمُخْرِجِينَ﴾ [الحجر: 48]، وأن الله حرّم الجنة على الكافرين، وأنهم لا يدخلون الجنة "حتى يلج الجمل في سم الخياط"، وأنه ﴿لَا يَنْفَعُ كَلِمَتُهُمْ فِيمَا هُمْ فِيهِمْ وَلَا يِخْفَتُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: 36]، و﴿إِنَّكَ عَذَابُهَا كَانَ عَذَابًا﴾ [الفرقان: 65]، أي: مُقيماً لازماً. قالوا: وهذا يُقيد القطع بدوامه واستمراره.

والطريق الثالث: أن السنة المُستفيضة أخبرت بإخراج من في قلبه وشقال ذرة من إيمان، دون الكافر. وأحاديث الشفاعة من أولها إلى آخرها صريحة بخروج عصاة الموحدين من النار، وهذا حكمٌ مُختص بهم، فلو خرج الكفار منها لكانوا بمنزلتهم، فلم يختص الخروج بأهل الإيمان.

الطريق الرابع: أن الرسول صلى الله عليه وسلم وقفنا على ذلك، وعلمنا من دينه بالضرورة من غير حاجة بنا إلى نقل مُعين، كما علمنا من دينه دوام الجنة وعدم فنائها.

الطريق الخامس: أن عقائد السلف وأهل السنة مُصرحة بأن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما لا يفنيان، بل هما دائمتان. وإنما يذكران / فناءهما عن أهل البدع.

الطريق السادس: أن العقل يقضي بخلود الكفار في النار. وهذا مبني على

[196]

(1) في حادي الأرواح ورد: "اعتقاد الإجماع"، ص 745.

قاعدة: وهو أنَّ المعاد وثواب النفوس المطيعة وعقوبة النفوس الفاجرة هل هو مما يُعلم بالعقل أو لا يُعلم [لا بالسمع؟]  
 فيه طريقان لنظار المسلمين، وكثير منهم يلعب إلى أنَّ ذلك يُعلم بالعقل مع السمع كما دلَّ عليه القرآن في غير موضع، كإنكاره سبحانه على مَنْ زعم أنه يُسوي بين الأبرار والفجار في المحيا والممات<sup>(1)</sup>، وعلى مَنْ زعم أنه خلق خلقه عبثاً وأنهم لا يرجعون<sup>(2)</sup>، وأنه يتركهم سُدى أي لا يُشيههم ولا يُعاقبهم<sup>(3)</sup>، وأنَّ ذلك يقدح في حكمته وكمالهِ، وأنه نسب له ما لا يليق به. وبما قرَّروه بأنَّ النفوس البشرية باقية، واعتقاداتها وإراداتها صفة لازمة لها لا تُفارقها، وإن ندمت عليها لما رأت العذاب، فلم تندم عليها لُبَّحها وكراهية ربِّها لها، بل لو فارقها العذاب لرجعت كما كانت أولاً، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَفَعْنَاهُ لَذُوقُوا عَلَى النَّارِ فَذَلُوا بِئِنَّآ نَرُدُّهُ وَلَا نَكْذِبُ بِكَايَاتِي رَبَّنَا وَكَفُورَ مِنَ الْكَافِرِينَ • بَلْ يَدَّأُ لَهُمْ مَا كَانُوا يُعْذِرُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُمْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الأنعام: 27، 28]، فهؤلاء قد ذاقوا العذاب وياشروه، ولم يزل سببه ومقتضاه من نفوسهم، بل حُبَّها وكُفْرها قدَّم لا يُفارقها، بحيث لو رُدُّوا لعادوا كُفْراً كما كانوا، وهذا يدلُّ على أنَّ دوام تعذيبهم يقضي به العقل كما جاء به السمع.

## [فناء النار]

قال أصحاب الفناء [أي: فناء النار]: وبالكلام على هذه الطرق يشيِّن الصواب في هذه المسألة:

أما الطريق الأول: وهو دعوى الإجماع، فإنَّما يدعي الإجماع في هذه المسألة مَنْ لم يعرف النزاع. وقد عُرف النزاع فيها قديماً وحديثاً، بل لو كلَّف مدَّعي الإجماع أن ينقل عشرة من الصحابة فما دونهم إلى الواحد أنه

(1) «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا الشَّيْكَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْضُهُمْ وَمَنَاسِكُهُمْ سَكَةً مَا يَحْكُمُونَ» [الجاثية: 21].

(2) «أَمْسَيْتُمْ أَنَّمَا خَلَقَكُمْ عَبَثًا وَأَنتُمْ لَا تَرْجِعُونَ» [المؤمنون: 115].

(3) «إِنِّي سَبَّ الْإِنْسَانَ لَمْ يَزِدْهُ مِنِّي» [القيامة: 36].

قال: إن النار لا تفتنى أبدًا، لم يجد إلى ذلك سبيلًا. ونحن قد نقلنا عنهم التصريح بخلاف ذلك، فما وجدنا عن واحد منهم خلاف ذلك، بل التابعون حكمي عنهم هذا وهذا.

قالوا: والإجماع المُنْعَقِد نوعان متفق عليهما، ونوع ثالث مختلف فيه، ولم يوجد واحد منها في هذه المسألة:

النوع الأول: ما يكون معلومًا من الدين ضرورة كوجوب أركان الإسلام وتحريم المحرمات الظاهرة.

النوع / الثاني<sup>(1)</sup>: ما يُنقل عن أهل الاجتهاد التصريح بحكمه.

[مب]

الثالث: أن يقول بعضهم القول ويُشَرُّ ولا ينكره أحد.

فأين معكم واحد من هذه الأنواع؟ ولو أن قائلًا ادّعى الإجماع من هذا الطرف، واحتج بأن الصحابة صحّ عنهم ذلك، ولم يُنكر أحد منهم عليه لكان أسعد بالإجماع منكم.

قالوا: وأما الطريق الثاني؛ وهو دلالة القرآن على بقاء النار وعدم فنائها، فأين في القرآن دليل واحد يدل على ذلك؟ نعم الذي يدل عليه القرآن أن الكفار خالدون في النار أبدًا على أبد، وأنهم غير خارجين منها، وأنهم لا يفتر عنهم عذابها، وأنهم لا يموتون فيها، وأن عذابهم فيها مُقيم، وأنه غرامٌ لازمٌ لهم. وهذا كله مما لا نزاع فيه بين الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين. وليس هذا مورد النزاع، وإنما مورد النزاع أمر آخر، وهو هل النار أبدية أو مما كُتب عليه الفناء؟ وأما كون الكفار لا يخرجون منها، ولا يفتر عنهم عذابها، ولا يُقضى عليهم فيموتوا، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط، فلم يختلف في ذلك الصحابة ولا التابعون ولا أهل السنة. وإنما خالف في ذلك من قد حكينا أقوالهم من اليهود والاتحادية وبعض أهل البدع. وهذه النصوص وأمثالها إنما تقتضي خلودهم في دار العذاب ما دامت باقية، ولا يخرجون منها مع بقائها البتة، كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها، والفرق بين من يخرج من الحبس وهو حبس على حاله، وبين من يطل حبله بخراب الحبس وانتقاضه، واضح.

(1) في (ت) النوع، تكررت الكلمة في آخر الورقة السابقة وأول هذه الورقة.

قالوا: وأمّا الطريق الثالث: هو مجيء السنة المُستفيضة بحروج أهل الكبائر من النار دون أهل الشرك، وهي حق لا شك فيه، وهي إنما تدل على ما قلناه من خروج الموحدين، وهي دار عذاب لم تفر، ويبقى المُشركون فيها ما دامت باقية، والتصوص دالة على هذا وعلى هذا.

قالوا: وأمّا الطريق الرابع: وهو أنّ الرسول صلى الله عليه وسلّم وقفت على ذلك ضرورة، فلا ريب أنّه من المعلوم من دينه بالضرورة أنّ للكفار باقون فيها ما دامت باقية. هذا معلوم / من دينه<sup>(1)</sup>، وأمّا كونها أبدية لا انتهاء لها ولا تفتى كالجنة فأين في القرآن والسنة دليل واحد على ذلك؟

قالوا: وأمّا الطريق الخامس: فهو أنّ في عقائد أهل السنة والجماعة أنّ الجنة والنار مخلوقتان لا تفتيان أبدًا، فلا ريب أنّ القول بفنائهما قول أهل البدعة من الجهمية والمُعتزلة. وهذا القول لم يقله أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا أحد من أئمة المسلمين. وأمّا فناء النار وحدها فقد أخبرناكم من قال به من الصحابة، وتفريقهم بين الجنة والنار، فكيف يكون لقول به من أقوال أهل البدع، (مع أنّه لا يُعرف عن أحد من أهل)<sup>(2)</sup> البدع التفريق بين الدارين؟ فقولكم: إنّ من أقوال أهل البدع مع أنّه لا يعرف لأحد منهم، [هذا] كلام من لا خبرة له بمقالات بني آدم وآرائهم واختلافهم.

قالوا: والقول الذي يُعدّ من أقوال أهل البدع ما خالف كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة إمّا الصحابة أو من بعدهم. وأمّا قول من يوافق الكتاب والسنة وأقوال الصحابة فلا يُعدّ من أقوال أهل البدع، وإن دنوا به واعتقدوه. والحق يجب قبوله ممن قاله، والباطل يجب رقه على من قاله. وكان معاذ بن جبل يقول: "الله حكم قسط، هلك المرتابون، إنّ من ورائكم فتناً يكثُر فيها المال، ويُفتح فيها القرآن (حتى يقرأه المؤمن والمُنافق والمرأة والصبي والأسود والأحمر، فيوشك أحدهم أن يقول: قد قرأت القرآن)<sup>(3)</sup>، فما أظن أن يتبعوني حتى أُبتليخ لهم غيره، فليأتكم وما

(1) في (س) "أنّ الكفار باقون فيها. هذا معلوم من دينه بالضرورة". وهذه العبارة ليست في (هـ)، ولا في (م).

(2) ليست في (س).

(3) الجملة ما بين القوسين ليست في (س).



ابْتَدِعْ، فَإِنْ "كَلَّ بِدْعَةَ ضَلَالَةٍ"، وَإِنَّا كُمْ وَزِيغَةُ الْحَكِيمِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ  
يَتَكَلَّمُ عَلَى لِسَانِ الْحَكِيمِ بِكَلِمَةِ الضَّلَالَةِ، وَإِنَّ الْمُنَافِقَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ حَقٍّ،  
فَتَلَقَّوْا الْحَقَّ عَمَّنْ جَاءَ بِهِ، فَإِنَّ عَلَى الْحَقِّ نُورًا. قَالُوا: وَكَيْفَ زِيغَةُ  
الْحَكِيمِ؟ قَالَ: هِيَ الْكَلِمَةُ تَرْفَعُكُمْ<sup>(1)</sup> وَتَنْكُرُونَهَا، وَتَقُولُونَ: مَا هَذِهِ؟  
فَاحْطَرُوا زِيغَتَهُ وَلَا يَصْنَعَنَّكُمْ عَنْهُ، فَإِنَّهُ يُوْشِكُ أَنْ يَفِيءَ وَأَنْ يَرَا جَعِ الْحَقِّ،  
وَأَنَّ الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ مَكَانَهُمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وَالَّذِي أَخْرَجَهُ عَنْ<sup>(2)</sup> أَهْلِ السُّنَّةِ فِي عَقَائِدِهِمْ، وَالَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ  
وَالسُّنَّةُ وَاجْمَعُ عَلَيْهِ السَّلَفُ أَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ مَخْلُوقَتَانِ، / وَأَنَّ أَهْلَ النَّارِ لَا  
يَخْرُجُونَ مِنْهَا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا وَلَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ، وَأَنَّهُمْ خَالِدُونَ  
فِيهَا. وَمَنْ ذَكَرَ مِنْهُمْ أَنَّ النَّارَ لَا تَفْنَى أَبَدًا فَإِنَّمَا قَالَهُ لَظَنَهُ أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ  
الْبِدْعِ قَالَ بِفَنَائِهَا وَلَمْ تَبْلُغْهُ تِلْكَ الْآثَارُ الَّتِي تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا. وَإِنَّمَا حَكَمَ الْعَقْلُ  
بِتَخْلِيدِ أَهْلِ النَّارِ فِيهَا، فَأَخْرَجَ عَنِ الْعَقْلِ بِمَا لَيْسَ عَنْده، فَإِنَّ الْمَسْأَلَةَ مِنْ  
الْمَسَائِلِ الَّتِي لَا تُعْلَمُ إِلَّا بِالْخَبَرِ الصَّادِقِ.

[77ب]

وَأَمَّا أَصْلُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فَهَلْ يُعْلَمُ بِالْعَقْلِ مَعَ السَّمْعِ أَوْ لَا يُعْلَمُ إِلَّا بِالسَّمْعِ  
وَحْدَهُ؟ فِيهِ قَوْلَانِ لِنُظَارِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَتْبَاعِ الْأَتَمَّةِ الْأَرْبَعَةِ وَغَيْرِهِمْ. وَالصَّحِيحُ  
أَنَّ الْعَقْلَ دَالٌّ عَلَى الْمَعَادِ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ إجمالاً، وَأَمَّا تَفْصِيلُهُ فَلَا يُعْلَمُ إِلَّا  
بِالسَّمْعِ. وَدَوَامُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ مِمَّا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ بِمَجْرَدِهِ، وَإِنَّمَا عِلْمُ  
بِالسَّمْعِ، وَقَدْ دَلَّ السَّمْعُ دَلَالَةً قَطْعِيَّةً عَلَى دَوَامِ ثَوَابِ الْمُطِيعِينَ، وَأَمَّا عِقَابُ  
الْمُصَافِينَ فَقَدْ دَلَّ السَّمْعُ أَيْضًا دَلَالَةً قَطْعِيَّةً عَلَى انْقِطَاعِهِ فِي حَقِّ الْمُوْخَدِينَ.  
وَأَمَّا دَوَامُهُ وَانْقِطَاعُهُ فِي حَقِّ الْكُفَّارِ فَهَذَا مُعْتَرَكُ النِّزَاعِ، فَمَنْ كَانَ السَّمْعُ مِنْ  
جَانِبِهِ فَهُوَ أَسْعَدُ بِالصَّوَابِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

### [دوام الجنة والنار]

"فصل<sup>(3)</sup>". ونحن نذكر الفرق بين دوام الجنة ودوام النار شرعاً وعقلاً،

(1) في هامش (ت) "تعرفكم"، ولعلها قراءة ثانية.

(2) في (ها) بدلاً من "أخبرته عن"، ورد "أخبر به".

(3) في هامش (ت) "بلغ مقابلة".

وذلك يظهر من وجوه:

أحدها: أَنَّ الله سبحانه أخبر ببقاء نعيم أهل الجنة ودوامه، وأنه لا نفاد له ولا انقطاع، وأنه غير مجذوذ. وأمّا النار فسم يخسر عنها بأكثر من حلود أهلها وعدم خروجهم منها، وأنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، وأنّها موصدة عليهم، وأنهم كلّما أرادوا أن يحرقوا منها أعبدوا فيها، وأنّ عذابهم لازم لهم، وأنه مُقيّم عليهم، لا يُفتر عنهم. والفرق بين الخسرين ظاهري.

الوجه الثاني: أَنَّ النار قد أخبر سبحانه في ثلاث آيات عنها بما يدل على عدم أبديتها، الأولى: قوله سبحانه: ﴿النَّارُ مَثْوًى لِّكُلِّ خَالِقٍ﴾ [الأنعام: 128]، الثانية: قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا ذَاكَ إِلَّا مَنَاقِبُ آلِ أَبِي سَلَمَةَ﴾ [النبا: 23]. ولولا الدلالة القطعية الدالة على أبدية الحق ودوامها لكان / حكم الاستثناء في الموضعين واحداً، كيف وفي الآيتين من السياق ما يُفترّق بين الاستثناءين، فإنّه قال في أهل النار: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لَمَّا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، فأعلمنا أنّه سبحانه يُريد أن يفعل فعلاً لم يُخبرنا به، وقال في أهل الجنة: ﴿عَلَقَ غَيْرَ مُجْدُوذٍ﴾ [هود: 108]، فعلمنا أنّ هذا العطاء والنعيم غير مقطوع منهم أبداً. فالعذاب مؤقّت مُعلّق، والنعيم ليس بمؤقّت ولا مُعلّق.

الوجه الثالث: أنّه قد ثبت أنّ الجنة يدخلها مَنْ لم يعمل خيراً قط من المعدّين الذين يخرجهم الله من النار، وأمّا النار فلم يدخلها مَنْ لم يعمل سوءاً قط، ولا يُعذب بها إلا مَنْ عصاه.

الوجه الرابع: أنّه قد ثبت أنّ الله سبحانه يُنشئ للجنة خلقاً آخر يوم القيمة يسكنهم إياها، ولا يفعل ذلك بالنار. وأمّا الحديث الذي ورد في صحيح البخاري في قوله: "فأما النار فيُنشئ الله لها خلقاً آخرين" فمقط<sup>(1)</sup> وقع من بعض الرواة، انقلب عليه الحديث، وإنّما<sup>(2)</sup> ساقه البخاري في الباب

(1) في (س) فقط. والأصح ما أثبتناه.

(2) في (س) ولذا.

نفسه: ((وَأَمَّا الْحَقَّةُ فَيُشِيرُ اللَّهُ لَهَا خَلْقًا آخَرِينَ))، وذكره البخاري رحمه الله مبيِّناً أَنَّ الحديث انقلب لفظه على مَنْ رواه بخلاف هذا. فذكر هذا وهذا، فالمقصود أَنَّهُ لَا تُقَاسُ النَّارُ بِالْجَنَّةِ فِي التَّأْيِيدِ مَعَ هَذِهِ الْفُرُوقِ.

يُوضِّحُهُ الْوَجْهُ الْخَامِسُ: أَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ مَوْجِبِ رَحْمَتِهِ وَرِضَاةٍ، وَالنَّارَ مِنْ مَوْجِبِ غَضَبِهِ وَسَخَطِهِ، وَرَحْمَتُهُ سَبْحَانَهُ تَغْلِبُ غَضَبَهُ وَتَسْبِقُهُ، كَمَا فِي الصَّحِيحِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْحَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابٍ فَهُوَ عِنْدَهُ مَوْضُوعٌ عَلَى الْعَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي)). وَإِذَا كَانَ رِضَاةً قَدْ سَبَقَ غَضَبُهُ، وَهُوَ يَغْلِبُهُ، كَانَ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ مَا هُوَ مِنْ مَوْجِبِ رِضَاةٍ وَمَا هُوَ مِنْ مَوْجِبِ غَضَبِهِ مَمْتَنًّا.

يُوضِّحُهُ الْوَجْهُ السَّادِسُ: أَنَّ مَا كَانَ بِالرَّحْمَةِ وَلِلرَّحْمَةِ فَهُوَ مَقْصُودٌ لِدَاثِهِ قَصْدُ الْغَايَاتِ، وَمَا كَانَ مِنْ مَوْجِبِ الْغَضَبِ وَالسَّخَطِ فَهُوَ مَقْصُودٌ لِغَيْرِهِ قَصْدُ الْوَسَائِلِ، فَهُوَ مَسْبُوقٌ مَغْتُوبٌ مُرَادٌ لِغَيْرِهِ. وَمَا كَانَ بِالرَّحْمَةِ فَغَالِبٌ سَابِقٌ مُرَادٌ لِنَفْسِهِ.

يُوضِّحُهُ الْوَجْهُ السَّابِعُ: وَهُوَ أَنَّهُ سَبْحَانَهُ قَالَ لِلْجَنَّةِ: 'أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكَ مِنْ أَشَاءٍ'، وَقَالَ لِلنَّارِ: 'أَنْتِ عَذَابِي أَعْدَبُ / بِكَ مِنْ أَشَاءٍ'، وَعَذَابُهُ مَعْمُولٌ مُتَّصِلٌ<sup>(1)</sup> وَهُوَ نَاشِئٌ عَنْ غَضَبِهِ؛ وَرَحْمَتُهُ هَهُنَا الْجَنَّةُ، وَهِيَ رَحْمَةٌ مَخْلُوقَةٌ نَاشِئَةٌ عَنْ 'الرَّحْمَةِ' الَّتِي هِيَ صِفَةُ الرَّحْمَنِ. فَهَهُنَا أَرْبَعَةُ أُمُورٍ: رَحْمَةٌ هِيَ وَصْفُهُ سَبْحَانَهُ، وَثَوَابٌ مُتَّصِلٌ هُوَ نَاشِئٌ عَنْ رَحْمَتِهِ، وَغَضَبٌ لَا يَقُومُ بِهِ سَبْحَانَهُ، وَعِقَابٌ مُتَّفَصِّلٌ يَنْشَأُ عَنْهُ، فَإِذَا غَلَبَتْ صِفَةُ الرَّحْمَةِ صِفَةُ الْعُصْبِ فَلَأَنَّ يَغْلِبُ مَا كَانَ بِالرَّحْمَةِ مَا كَانَ بِالْعُصْبِ أَوَّلَى وَأَخْرَى. فَلَا يُقَارَمُ النَّارُ الَّتِي انْتَشَتْ<sup>(2)</sup> عَنِ الْعُصْبِ الْجَنَّةُ الَّتِي انْتَشَتْ<sup>(3)</sup> عَنِ الرَّحْمَةِ.

يُوضِّحُهُ الْوَجْهُ الثَّامِنُ: أَنَّ النَّارَ خُلِقَتْ تَخْوِيفًا لِلْمُؤْمِنِينَ وَتَطْهِيرًا لِلْمُخَلَّطِينَ وَالْمُجْرِمِينَ، فَهِيَ طَهَارَةٌ مِنَ الْخُسْثِ الَّذِي اكْتَسَبَتْهُ النَّفْسُ فِي هَذَا الْعَالَمِ، وَإِنْ تَطَهَّرَتْ هَهُنَا بِالتَّوْبَةِ النَّصُوحِ وَالْحَسَنَاتِ الْمَاحِيَةِ وَالْمَصَائِبِ الْمُكَفِّرَةِ لَمْ تَحْتَاجَ إِلَى تَطْهِيرٍ هُنَاكَ، وَقِيلَ لَهَا مَعَ جَمَلَةِ الطَّيِّبِينَ: «سَلِّمُوا عَلَيْكُمْ»

(1) فِي (ت) مُتَّصِلٌ.

(2) فِي (س) انْتَشَتْ.

(3) فِي (س) انْتَشَتْ.

يَبْتَرُ فَأَدْخُلُوهَا حَلِيلِينَ» [الزمر: 73]. فإن لم تُطَهَّر في هذه الدار ووافقت الدار الأخرى بِدَرَجَتِهَا وَنَجَاسَتِهَا وَخَبَثِهَا، أَدْخَلَتِ النَّارَ طَهَارَةً لَهَا، وَيَكُونُ مَكْثُهَا فِي النَّارِ بِحَسَبِ زَوَالِ ذَلِكَ الدَّرَجَةِ وَالنَّجَاسَةِ الَّتِي لَا يَغْسِلُهَا الْمَاءُ. فَإِذَا تَطَهَّرَتِ الطُّهُورَ التَّامَّ أُخْرِجَتْ مِنَ النَّارِ.

وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ خَلَقَ عِبَادَهُ حَفَاءً، وَهِيَ فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، فَلَوْ خُلِقُوا وَفُطِرَ لَهُمْ لَمَّا نَشَأُوا إِلَّا عَلَى التَّوْحِيدِ، وَلَكِنْ عَرَضَ لِأَكْثَرِ الْفِطْرِ مَا غَيْرَهَا، وَلِهَذَا كَانَ نَصِيبُ النَّارِ أَكْثَرَ مِنْ نَصِيبِ الْجَنَّةِ. وَكَانَ هَذَا التَّغْيِيرُ مَرَاتِبَ لَا يَحْصِيهَا إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، فَأَرْسَلَ رَسُولَهُ وَأَنْزَلَ كِتَابَهُ يُذَكِّرُ عِبَادَهُ بِفِطْرَتِهِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا، فَعَرَفَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى صَحَّةً مَا جَاءَتْ بِهِ الرِّسَالُ (وَنَزَلَتْ بِهِ الْكِتَابُ بِالْفِطْرَةِ الْأُولَى، فَتَوَافَقَ عِنْدَهُمْ شَرَعُ اللَّهِ وَدِينُهُ الَّذِي أَرْسَلَ بِهِ الرِّسَالُ)<sup>(1)</sup> وَفُطِرْتُمْ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا. فَمَنْعَتْهُمْ الشَّرِيعَةُ الْمُنْزَلَةُ وَالْفِطْرَةُ الْمُكْمَلَةُ أَنْ تَكْتَسِبَ نَفْسُهُمْ خَبَثًا وَنَجَاسَةً وَدَرَجَاتًا يَمْلِكُ بِهَا وَلَا يَفَارِقُهَا، بَلْ كَلَّمَا أَلَمَ بِهِمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ وَمَسَّتْهُمْ طَيْفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ عَادُوا عَلَيْهِ بِالشَّرِيعَةِ وَالْفِطْرَةِ فَأَزَالُوا مَوْجِبَهُ / <sup>(2)</sup> وَأَثَرَهُ. وَكَمَّلَ لَهُمُ الرَّبُّ تَعَالَى ذَلِكَ لِقَضَاءِ يَقْضِيهَا مِمَّا يَحْتَوْنَ أَوْ يَكْرَهُونَ، تَمَحَّصَ عَنْهُمْ تِلْكَ الْأَثَارَ الَّتِي تَشَوَّشَتْ<sup>(3)</sup>، فَجَاءَ مُقْتَضَى الرَّحْمَةِ فَصَادَفَ مَكَانًا قَابِلًا مُسْتَعِدًّا لَهَا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ يُدَافِعُهُ فَقَالَ: هَهُنَا أُمِرْتُ. وَلَيْسَ لِلَّهِ تَعَالَى غَرَضٌ فِي تَعْذِيبِ عِبَادِهِ بِغَيْرِ مَوْجِبٍ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِمَا يُدْرِكُكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ [النساء: 147]، فَاسْتَمَرَّ الْأَشْقِيَاءُ مَعَ تَغْيِيرِ الْفِطْرَةِ وَنَقْلِهَا مِمَّا خُلِقَتْ عَلَيْهِ إِلَى ضِدِّهِ حَتَّى اسْتَحْكَمَ الْفَسَادُ وَالتَّغْيِيرُ. ثُمَّ احْتَاجُوا فِي إِزَالَةِ ذَلِكَ لِتَطْهِيرِ آخَرٍ، تَطْهِيرًا يَنْقُلُهُمْ إِلَى الصَّحَّةِ، حَيْثُ لَمْ تَنْقُلْهُمْ آيَاتُ اللَّهِ الْمُتَلَوَّةُ وَالْمُخْلُوقَةُ، وَأَقْدَارُهُ الْمَحْبُوبَةُ وَالْمَكْرُوهَةُ فِي هَذِهِ الدَّارِ.

[199]

(1) مَا بَيْنَ قَوْمَيْنِ لَيْسَ فِي (م).

(2) فِي (ت) هُنَاكَ خَلَّلَ فِي تَرْتِيبِ الْأَوْرَاقِ الثَّلَاثِ النَّالِيَةِ، وَالتَّرْتِيبُ الصَّحِيحُ هُوَ مَا أوردناه مِمَّا مِنْ بَقِيَةِ النُّسخِ، وَهُوَ يَتَوَافَقُ مَعَ كَلِمَةِ الرِّبْطِ فِي أَسْفَلِ الْوَرَقَةِ مِنَ الصَّفْحَةِ ب، وَالَّتِي تُشِيرُ إِلَى مَا يَتَّبِعُ فِي أَوَّلِ الصَّفْحَةِ أ.

(3) فِي حَادِي الْأَوْرَاقِ، ص 757 وَرَدَ: 'شَوَّشَتْ الْفِطْرَةَ'.

واسمح<sup>(1)</sup> لهم أيت أحر وأقصية وعقوبات فوق التي كانت في الدنيا، تستخرج ذلك الحث والسجاسة التي لا تزول بغير النار. فإذا زال موجب العذاب وسبه زال العذاب وبقي مقتضى الرحمة لا معارض له.

فإن قيل هذا حق ولكن سب<sup>(2)</sup> التعذيب لا يزول إلا إذا كان السب عارضا كمعاصي الموحدين، وأما إذا كان 'الذنب'<sup>(3)</sup> كالكفر والشرك، فإن أثره لا يزول، كما لا يزول السب. وقد أشار سبحانه إلى هذا المعنى بعبارة في مواضع من كتابه منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَمَدُّوا إِلَيْنَا مِمَّا عَنَّا﴾ (الأنعام 28)، فهذا إخبار بأن نفوسهم وطائعهم لا تقتضي غير الكفر والشرك وأنها غير قابلة للإيمان<sup>(4)</sup> أصلا، ومنها قوله: ﴿وَمَنْ كَانَتْ مِنْهُ إِفْسَادٌ فَهُوَ مِنَ الْآخِرَةِ أَفْسَدُ وَأَمَلُ سَبِيلًا﴾ (الأنعام 72). وأخبر سبحانه أن ضلالهم وهماهم عن الهدى دائم لا يزول مع معاينة الحقائق التي أخبرت بها الرسل، وإذا كان العمى والضلال لا يفارقهم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ آدَمُ بَيْنَ يَدَيْهِ جَنَّتْ لَأَسْفَعَهُمْ وَلَوْ أَسْفَعَهُمْ لَقَوْلُوا رَبِّهِمْ تُفْرِمُونَ﴾ (الأنفال: 21)، وهذا يدل على أنه ليس فيهم خير يقتضي الرحمة، ولو كان فيهم خير لما ضيع عليهم أثره. ويدل على أن لا خير فيهم هناك أيضا قوله: 'أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَدْنَى مِثْقَالِ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ'، فلو كان عد هؤلاء أدنى أدنى من مثقال ذرة من خير لخرجوا منها مع الخارجين.

قيل: لعمر الله إن هذا لمن<sup>(5)</sup> أقوى / ما يتمك به في المسألة، وإن الأمر لكما قلتم، والعذاب يدوم بدوام موجبه وسببه، ولا ريب أنهم في الآخرة في عنى وصلال كما كانوا في الدنيا<sup>(6)</sup>، والعذاب مستمر عليهم دائم ما داموا كذلك. ولكن هل هذا الكفر والتكذيب والخبيث أمر ذاتي لهم، رواله منحيل، أم هو عارض طارئ على الفطرة قابل للزوال؟

(ص)

(1) في (ت) وأباح.

(2) في (ع) سب.

(3) في حاشي الأرواح ورد 'لازما'.

(4) ليست من (س).

(5) في (س) من.

(6) زيادة في (س) 'ومواطنهم خبيث كما كانت في الدنيا'.

هذا حرف المسألة وليس بأيديكم ما يدل على استحالة زواله، وأنه أمر ذاتي. وقد أخبر سبحانه أنه فطر عباده على الحبيبة، وأن الشياطين أحالتهم<sup>(1)</sup> عنها. فلم يفطرهم سبحانه على الكفر والتكذيب، كما فطر الحيوان البهيمة على طبيعتهم، وإنما فطرهم على الإفراز بخالفهم ومحبتة وتوحيده. فإذا كان هذا هو الحق وقد أمكن زواله بالكفر والشرك الباطل، فإمكان زوال الكفر والشرك الباطل بضده من الحق أؤلى وأحرى. ولا ريب أنهم لو رُدُّوا على تلك الحال التي هم عليها لعادوا لما نهوا عنه، ولكن من أين لكم أن تلك الحال لا تزول ولا تتبدل بنشأة أخرى ينشئهم فيها تبارك وتعالى إذا أخذت النار بأخذها منهم وحصلت الحكمة المطلوبة من عذابهم؟ فإن العذاب لم يكن سدى إنما كان لحكمة مطلوبة، فإذا حصلت تلك الحكمة لم يبق في التعذيب أمر يُطلب ولا غرض يُقصد. والله سبحانه ليس يشتفي بعذاب عبده كما يشتفي المظلوم من ظالمه، وهو لا يُعَذَّب عبده لهذا الغرض، وإنما يُعَذِّبُه طهارة له ورحمة به. فعذابه مصلحة له وإن تألم به غاية الألم، كما أن عذابه بالحدود في الدنيا مصلحة لأربابها. وقد ساء الله سبحانه الحد: عذاباً، وقد اقتضت حكمته سبحانه أن جعل لكل داء دواء يُناسبه. ودواء الداء العضال يكون من أشق الأدوية، والطبيب الشفيق يكوي المريض بالنار كيًّا بعد كي ليخرج منه الماة الرديئة الطارئة على الطبيعة المُستقيمة. وإن رأى قطع العضو أصلح للعليل قطعه وأذانه أشد الألم! فهذا قضاء الرب وقدره في إزالة ماة غريبة / طرأت على الطبيعة المُستقيمة بغير اختيار العبد، فكيف إذا طرأ على الفطرة السليمة مواد فاسدة باختيار العبد وإرادته؟ وإذا تأمل اللبيب شرع الرب تعالى وقدره في الدنيا وثوابه وعقابه في الآخرة وجد ذلك في غاية التناسب والتوافق، وارتباط ذلك ببعضه ببعض، فإن مصدر الجميع عن علم تام، وحكمة بالغة، ورحمة سابعة، وهو سبحانه الملك الحق المين.

الوجه التاسع: أن عقوبته للعبد ليست لحاجة إلى عقوبته، لا لمنفعة تعود إليه ولا لدفع مضرة عنه، بل تعالى عن ذلك، ولا هي خالية عن

(100)

(1) في الحديث الشريف: "اجتالهم".

الحكمة، فإنه ينزّه عن ذلك. فلما أن يكون من تمام نعيم أولياته، وإما أن يكون من مصلحة الأشقياء، وإما للجميع، وعلى الثلاثة فالعذاب مقصود لغيره، قصد الوسائل لا قصد الغايات، و"المُرَاد من الوسيلة الغاية".

الوجه العاشر: رضا الرب ورحمته صفتان ذاتيتان له فلا مُنتهى لرضاه، وإما غضبه<sup>(1)</sup> فليس من صفاته الذاتية التي يستحيل انفكاكه عنها، بحيث لم يزل ولا يزال غضباناً، والناس لهم قولان: أحدهما: أنه من صفاته الفعلية القائمة به كسائر أفعاله. والثاني: أنه صفة فعل مُنفصل عنه غير قائم به.

وعلى القولين فليس كالحياة والعلم والقدرة التي يستحيل مُفارقته لها. والعذاب إنما نشأ من صفة غضبه، ومخلوقاته نوعان: مخلوق من الرحمة، ومخلوق من الغضب. فإنه سبحانه له الكمال المطلق من جميع الوجوه، ومنه أنه يرضى ويغضب ويثيب ويُعاقب، فإذا زال غضبه سبحانه وتبدّل برضاه زالت عقوبته وتبدّلت برحمته، وانقلبت العقوبة رحمة، بل لم تزل رحمة وإن تنوّعت صفتها وصورتها، كما كان عقوبة العصاة رحمة، فتقلّبوا في رحمته في الدنيا والآخرة، لكن تلك الرحمة توافق طباعهم، وهذه لا توافقها، كرحمة الطيب.

فهم لما أغضبوا الرب وجعلوا أقلّ خلقه ندّاً له وآلهة معه، آثروا رضاهم على رضاه، فاشتدّ نقمته وغضبه عليهم، وذلك موجب كمال أسمائه وصفاته التي يستحيل عليه تقدير خلافها ويستحيل تخلف آثارها، بل ذلك / تعطيل لأحكامها، كما أنّ نفيها عنه تعطيل لحقائقها، وكلا التعطيلين محال عليه سبحانه. والمعتطلون نوعان؛ أحدهما: عطل صفاته، والثاني: عطل أحكامها وموجباتها، فكان هذا العذاب عقوبة لهم من هذا الوجه، ودواء لهم من جهة الرحمة السابقة على الغضب. فإذا زالت المادّة الفاسدة وحصلت الحكمة عملت الرحمة عملها وطلبت أثرها من غير مُعارض. يورّضه الوجه الحادي عشر: هو أنّ العفو أحب إليه من الانتقام، ولهذا

[100ب]

(1) حاشية في (س، ق 28ب) مفادها: "قف على معني غضبه تعالى".



ظهرت آثار المحبة في شرعه وقدره، ويظهر كل الظهور لعباده في ثوابه وعقابه. وإذا كان ذلك أحب إليه، وله خَلَقَ الخلق وأنزل الكتب، فهو الذي يده الشفاء لعباده.

الوجه الثاني عشر: أن الله سبحانه أخبر عن النعيم والثواب أنهما من مُقتضى رحمته ومغفرته، ولذلك يُضيف ذلك إلى نفسه. وأما العذاب والعقوبة فإنما هو من مخلوقاته، ولذلك لا يتسمى بالمُعاقب والمُعذَّب، بل يُفَرِّق بينهما فيجعل هذا من أوصافه وهذا من مفعولاته، حتى في الآية الواحدة، كقوله تعالى: ﴿تَتَوَكَّبُ آيَةُ أَنَا الْمَعْمُورُ الرَّحِيمُ • وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْمَذَابُ الْآلِيمُ﴾ [الحجر 49، 50]، وقال: ﴿اعْمَلُوا أَنْتَ اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ عَزُوزٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 98]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَمَعْمُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأعراف: 167]، ومثلها في سورة الأنعام<sup>(1)</sup>. فما كان من مُقتضى أسمائه وصفاته فإنه يدوم بدوامها، ولا سيمًا إذا كان محبوبًا. وأما الشر الذي هو العذاب فلا يدخل في أسمائه وصفاته، وإن دخل في مفعولاته لحكمة إذا حصلت زال وفني، بخلاف الخير فإنه سبحانه دائم المعروف لا ينقطع معروفه أبدًا. وهو قديم الإحسان، فلم يزل ولا يزال مُحسنًا على الدوام. وليس من موجب أسمائه وصفاته أنه لا يزال مُعذِّبًا ومُعاقبًا على الدوام، فتأمل هذا الوجه تأملًا فقيه في باب أسماء الله وصفاته يفتح لك بابًا من أبواب معرفته ومحبه.

يوضحه الوجه الثالث عشر: وهو قول أغلَمَ / خلقه وأعرنهم بأسمائه وصفاته ("والشر ليس إليك"). ولم يقف على المعنى المقصود مَنْ قال: "الشر لا يتقرب به إليك"، بل الشر لا يُضاف إليه سبحانه وتعالى بوجه، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه. فإن ذاته لها الكمال المطلق من جميع الوجوه، وصفاته كلها<sup>(2)</sup> صفات كمال يُحمد عليها ويُثنى عليه بها، وأفعاله كلها خير ورحمة وعدل وحكمة لا شر فيها بوجه ما، وأسماءه كلها حُسن، فكيف يُضاف الشر إليه؟ بل الشر من

(1) ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَمَعْمُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 165].

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

مفعولاته ومخلوقاته<sup>(1)</sup>، وهو مُفصل (عنه، إذ فعله غير مفعوله، ففعله خير كله، وأما المخلوق المفعول فيه الخير والشر. وإذا كان الشر مخلوقاً مُفصلاً<sup>(2)</sup>) غير قائم بالرب سبحانه، فهو لا يُضاف إليه. وهو صلى الله عليه وسلم لم يقل: "أنت لا تخلق الشر" حتى يُطلب تأويل قوله، وإتاما نفى إضافته إليه وصفاً وفعلًا واسماً. فإذا عُرف هذا فالشر ليس إلا الذنوب وموجباتها. وأما الخير فهو الإيمان، والطاعات مُتعلّقة به سبحانه، ولأجلها خلق خلقه وأرسل رسله وأنزل كتبه، وهو ثناء على الرب وتحميته وإجلاله وتعظيمه. وهذه لها آثار تطلبها وتقتضيها وتدوم آثارها بدوام مُتعلّقاتها. وأما الشرور فليست مقصودة لذاتها ولا هي الغاية التي خلق لها الخلق، فهي مفعولات قُدّرت لأمرٍ محبوب، وجُعِلت وسيلة إليه، فإذا حصل ما قُدّرت له اضمحلت وتلاشت، وعاد الأمر إلى الخير المحض.

الوجه الرابع عشر: أنه سبحانه أخبر أن رحمته وسعت كل شيء، فليس شيء من الأشياء إلا وفيه رحمة. ولا يُنافي هذا أن يرحم بما يشق عليه ويؤلمه ويشد كراهته، فإن ذلك من رحمته أيضًا كما تقدّم<sup>(3)</sup>. انتهى كلام ابن القيم رحمه الله.

أقول<sup>(4)</sup> [البَرْزُنجِي]: قد تبيّن لك أنه لا إجماع أصلاً لا من الصحابة ولا ممن بعدهم، إذ كلٌّ مَنْ قال بفناء النار والجنة معاً فقد قال بفناء النار وحدها، وكلٌّ مَنْ قال بفنائها فقد قال بانقطاع العذاب. وكذلك مَنْ قال بموت أهل الدارين، أو بموت أهل النار وحدها فقد قال /بانقطاع العذاب. فالشيخ قُدّس سرّه لم يخرق إجماعاً ولم يأت ابتداعاً، بل قوله أقرب إلى موافقة الجمهور من هؤلاء، فلا تشنيع ليتوجه إليه، فضلاً عن التبديع، فضلاً عن التكفير. وبالله التوفيق الكبير.

(1) ليست في (ت).

(2) ما بين فوسين ليس في (س).

(3) إلى هنا نهاية كلام ابن القيم من كتاب حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. وهي في طبعة المجمع من ص 730 حتى 771.

(4) في هامش (ت) "بلغ مقابلة".

ثم أقول: إن ما مشى عليه هذان الحافظان الجليلان ابن القيم وشيخه ابن تيمية نهاية في التحقيق عند من صادفته العناية ومساعدته التوفيق. وقد ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، أنه قال: "امشى الله أمر النار أن تأكلهم"، عزاه في الدر المنثور إلى ابن جرير عنه. وكذلك في آية الأنعام: ﴿قَالَ النَّارُ مَتَوَنَكُمُ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128]، وهذه الآية أصرح في الاستدلال على هذا المذهب من آية هود: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ • خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 106-107]، فإنه يحتمل أن يكون جملة: "لهم فيها زفير وشهيق" في موضع الحال من فاعل الظرف، أو من النار، وأن الاستثناء: إما من كونهم في النار، أو من قوله: "لهم فيها زفير"، أو من "خالدين". فيكون معنى الاستثناء على الأول إلا ما شاء ربك، فلا يكونون في النار على هذا الوجه، من كونهم لهم فيها زفير وشهيق؛ وعلى الثاني يكونون في النار لا على الوجه المذكور، والمآل واحد؛ وعلى الثالث فلا يكونون خالدين فيها على ذلك الوجه من العذاب. وأما آية الأنعام فهي صريحة في أن الاستثناء من الخلود إلا بقيد كونهم كذا، حتى يرد الاستثناء إلى القيد. وما أنسب ختم الآية بقوله: "حكيم عليم"، فإن حكمت اقتضت أن يؤدبهم هذه المدة المديدة، لأنه عليم يعلم أنهم لو أخرجوا قبل تلك المدة لعادوا لما نهوا عنه، حيث إنهم لم يتموا مدة إقامة الحدود عليهم، فإنه قل تلك المدة اقتضت الحكمة<sup>(1)</sup> أن يقال لهم: ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَرِيَدَكُمُ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبا: 30]، و﴿إِنَّكُمْ مَنَكُوتٌ﴾ [الزخرف: 77]، و﴿أَنفُسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُوا﴾ [المؤمنون: 108]

### [جواز خلف الوعيد]

وما نقله ابن القيم عن الشيخ قدس سره في الفصوص، وذكره الشيخ في مواضع من الفتوحات وغيره من جواز خلف الوعيد فقد ورد / في الأحاديث ما

[102]

(1) في (س) المدة.

يدلّ له، فقد روى أبو يعلى في مُسنده: ثنا هذبة بن خالد ثنا سهيل بن حزم ثنا ثابت البناني عن أس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((من وعده الله على عملٍ ثوابًا فهو مُنجز له، ومن أوعده الله على عملٍ عقابًا فهو بالخيار)). وقال الواحدي في الوسيط في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَحَرًاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 93]، الأصل في هذا أن الله يجوز أن يخلف الوعيد، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. ثم قال: وأخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا أحمد بن خليل ثنا الأصمعي قال: 'جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو ابن العلاء فقال: يا أبا عمرو أيخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرايت من أوعده الله على عملٍ عقابًا أيخلف الله وعيده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العُجَمَةِ أتيت يا أبا عثمان؟! إنَّ الوعد غير الوعيد، إنَّ العرب لا تُعَدُّ عيبًا ولا خلقًا أن تُعَدَّ شرًّا ثم لا تفعله، بل ترى ذلك فضلًا وكرمًا، (وإنما الخلف أن تُعَدَّ خيرًا ثم لا تفعله)<sup>(1)</sup>. قال: فأوجِذني هذا في كلام العرب، قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ

لَمْخْلِفٌ إِنْعَادِي وَمُنْجِزٌ مَوْعِدِي

قال: والذي ذكره أبو عمرو مذهب الكرام، ومُستحسن عند كل أحد تخلف الوعيد، كما قال السري الموصلي:

إِذَا وَعَدَ السُّرَّاءُ أَنْجَزَ وَعَدَهُ

وَإِنْ أَوْعَدَ الضُّرَّاءُ فَالْعَقُوفُ مَا نَعُهُ

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال: الوعد حقُّ العباد على الله، إذ ضمن لهم إذا فعلوا ذلك أن يُعطِيَهُمْ كذا، ومن أولى بالوفاء من الله تعالى. والوعيد حقُّ تعالى على العباد، إذ قال: لا تفعلوا كذا فإني أعذبكم، ففعلوا، فإن شاء عفا وإن شاء أخذ، لأنَّه حقُّه، وأولاهما العفو والكرم لأنَّه غفور رحيم. انتهى كلام الواحدي.

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

### [مذهب أهل السنة وخلف الوعيد]

أقول [البرزنجي]: لا يتم مذهب أهل السنة في جواز العفو عن الذنب و"لو لم يتب"، إلا بالقول بجواز خلف الوعيد، ولا يعني في ذلك ما قالوا من أنه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من كل صنف من العصاة ولو واحد:

أما الأول؛ فلأنه تعالى قد وعد العفو والغفران المطلق فقال: ﴿وَتَعْمُوا / عِي [102]ب﴾ [الشورى: 25]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53] وأمثالهما. ويدخل في ذلك جميع آيات قيد الغفران بالمشيئة، لأن الخصم يمنع الجواز مطلقاً، فإذا جاز مع المشيئة فقد بطل قوله. وأيضاً فإنه تعالى لا يغفر إلا بالمشيئة، كما أنه لا يفعل<sup>(1)</sup> شيئاً إلا بالمشيئة<sup>(2)</sup>، فالتقييد بالمشيئة قيد لازم، وكلما غفر فقد أخلف الوعيد. بل نقول: يجب خلف الوعيد وإلا لزم خلف الوعد، وهو نقص لا يجوز على الله، بخلاف خلف الوعيد فإنه كمال وكرم وفضل. فوجب أن يخلف الوعيد لئلا يلزم خلف الوعد الذي وعده في الآيات المتقدمة.

وأما الثاني؛ فإنه أوعد كل العصاة لأن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 93]، ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: 68]، وأمثالهما من صيغ العموم، فعم الوعيد كل فاعل لذلك الذنب، فإذا عفا عن بعضهم، ولو أنفذ الوعيد في طائفة منهم، فقد لزم خلف الوعيد المتعلق بالكل، وهو واضح، وبالله التوفيق.

فتمسك بيدك بهذا التحقيق، وغير هذا بحجاب الحق لا يليق، وانل: ﴿وَلَا يَأْتِلُ﴾<sup>(3)</sup> [النور: 22]، النازل في وعيد الصديق، واعتبر به، فإنه سبحانه بمكارم الأخلاق أحق من كل حقيق.

(1) في (س) يعطي.

(2) إلا بالمشيئة، ليت في (هـ).

(3) الآية كاملة: ﴿وَلَا يَأْتِلُ أَوْلُوا الْفَصْلِ يَنْكُرُ وَالشَّعْءُ أَنْ يُؤْتُوا لَوْ أَنَّ الْفَرَقَ وَلَسَكَيْنَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْمُوا وَلَا يُحْمَوْا أَلَا يُحْمَوْنَ أَلَا يُغْفَرُ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ﴾ [النور: 22] سرت هذه الآية في توعد أبي بكر (ر) لمسطح في قضية الإملك.

ثم نقول [الترزنجي]. قد استدلل الشيخ قُدس سرّه على مذهبه بعد أن أثبت الإمكان العقلي والوقوع الكشفي المُتَّفَق عليه من أهل الكشف كما مرّ نقله بأدلة من العقل والنقل، بل في الحقيقة ما استدلل إلا بالنقل لما ذكر أنّ العمدة في الأمور الأخروية النصوص:

أولها: قوله تعالى في حق أهل النار: ﴿خَلِيلَيْكَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُومُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾<sup>(1)</sup> في سورة هود، [هود: 107].

ثانيها: قوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ خَلِيلَيْنِ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ أَقْبَهُ﴾ في الأنعام، [الأنعام: 128].

ثالثها: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ فِيهَا آعَنَاءٌ﴾ [النبا: 23].

رابعها: قوله تعالى: ﴿جَزَاءً وَكَفَّارًا﴾ [النبا: 26].

خامسها: قوله تعالى: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156].

سادسها: قوله تعالى: ((سبقت رحمتي غضبي))، رواه مسلم بهذا اللفظ من حديث ابن عينة عن أبي الرناد عن أبي هريرة. ورواه الشيخان من حديث مغيرة ابن عبد الرحمن الخزاعي عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله / صلى الله عليه وسلم: ((لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ))، وفي لفظ لمسلم: ((لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إِنَّ رَحِمَتِي غَلَبَتْ غَضْبِي))، ولفظ مسلم: ((تغلب)). وهو عند البخاري وحده من حديث مالك عن أبي الزناد بلفظ: ((إِنَّ رَحِمَتِي سَبَقَتْ غَضْبِي))، وممن رواه عن أبي هريرة أبو عطاء وصالح بن سينا. وروى الختلي في الديباج عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إِذَا فَرَّغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ خَلْقِهِ أَخْرَجَ كِتَابًا مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، إِنَّ رَحِمَتِي سَبَقَتْ غَضْبِي وَأَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مِثْلُ أَهْلِ الْجَنَّةِ، أَوْ قَالَ: مِثْلِي أَهْلُ الْجَنَّةِ، مَكْتُوبٌ بَيْنَ أَعْيُنِهِمْ عُقُودُ اللَّهِ)).

[103]

(1) ورد في النص: خالدين فيها إلا ما شاء ربك.

سابعها: حديث الشفاعة واتفاق الأنبياء على قول: ((إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب مثله قبله، ولن يغضب مثله بعده))، وهو في الصحيحين وغيرهما. وهو يقتضي أن يكون غضب الله في ذلك اليوم أشد ما يكون فقط، فيكون ما بعده أهون منه. والدليل على ذلك (أن الأنبياء يقولون في ذلك اليوم: "نفسى نفسى"، ولا يقدرون على الشفاعة، إلا خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم. وبعد ذلك)<sup>(1)</sup> يشفع الأنبياء والعلماء والمؤمنون، ويشفع "أرحم الراحمين" عند "المُتَقَم". وهو أوضح دليل على أن الغضب بعد ذلك اليوم في التنزل. ولما كانت النار صورة غضب الله تعالى، وقد اشتد في ذلك اليوم، اشتعلت<sup>(2)</sup> النار إلى مقر فلك الثواب، فلما سكن الغضب لا بد من سكون النار أيضاً، إما بانطفائها أو بعدم إحراقها وإيلامها، وهما المذهبان.

ولما وردت آيات وأخبار في الخلود كقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَتَمَوَّنَ فِيهَا﴾ [الكهف: 108]، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: 167]، ونحوهما، اختار الشيخ [ابن عربي] قُدس سرّه جمعاً بين النصوص أنهم خالدون فيها لكنهم لا يتألمون بها، ولا يتسرمد عليهم العذاب. وهو توسط بين إفراط القول بخلود العذاب وتسمرده، ولا سيما على الموحدين من أصحاب الكبار، كما تقول به المعتزلة والخوارج وغيرهم، وبين تفريط القول بفناء الجنة جهنم، مراداً بها المكان المخصوص معاً، أو فناء جهنم بمعنى المكان المحدود<sup>(3)</sup> وحدها. فإن الوسط هو القول ببقاء الجنة وبقاء جهنم بهذا المعنى، وفناء العذاب: إما بفناء النار وانطفائها أو بفناء الألم مع بقاء النار.

وأجاب الشيخ قُدس سرّه عن آيات الخلود بما سمعت من أنها إنما تدل على خلود النار دون العذاب<sup>(4)</sup> - ونحن نقول بخلود النار - وطلب من الخصم نصاً / صريحاً لا يقبل التأويل في خلود العذاب ليقبله، وأول قوله تعالى: [103]

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

(2) في (م) اشتدت.

(3) في (هـ)، (م) وردت العبارة على النحو الآتي: "أو فناء جهنم بمعنى اسمكان وحدها المحدود".

(4) في (م) من أنها القول إنما يدل.



﴿حَبِيدٌ مِوًى وَسَلَّةٌ لَمْ يَوْمَ الْيَمَّةِ جَمَلًا﴾ [طه: 101]، بأن الضمير عائد إلى حمل الوزر المفهوم من "يحملون"، وهو تأويل حسن مقبول.

لكن بقي عليه قوله تعالى في المائدة: ﴿كَرِهَ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيَمْنَ مَا قَدَّمْتَ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خٰسِرُونَ﴾ [المائدة: 80]، (فإن هذا كما ترى نص في خلودهم في العذاب)<sup>(1)</sup>. وقد أسند الخلود إليهم وأثبت الطرية للعذاب، وأضافها إلى لفظ العذاب دون ضميره، حتى يحتمل إعادته إلى غيره. ولم يتعرض الشيخ فُذس سره ولا أحد من ناصري مدعبه وشراح كلامه للجواب عنه، ولم يتفطن له الأصل أصلاً، ولا بد من ذكر ما يبدية الله تعالى بحسب الوقت:

فتقول [البرزنجي]: وبالله العون: إن الآية نازلة في اليهود بدليل قوله تعالى قبلها: ﴿لَمَّا كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [المائدة: 78] الآية، والمراد بالذين كفروا في قوله: ﴿يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ المنافقون، يعني ترى كثيراً من اليهود يتولون المُنَافِقِينَ، وحببت فلا يخلو إما أن يكون المراد بالعذاب عذاب الدنيا المذكور في قوله تعالى: ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ أَيْنَمَا تُقْفُوا وَيَاؤُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ، أو عذاب الآخرة<sup>(2)</sup>.

فإن كان الأول؛ فالمراد بالخلود هو الخلود في الحياة الدنيا، بمعنى أنهم ما دامت الدنيا فالذل والمسكنة والنصب لا يُفَارِقُهُمْ، والخلود بهذا المعنى يزول بزوال الدنيا، كما قاله الشيخ فُذس سره في حمل الأوزار يوم القيامة، وقد مر.

وإن كان الثاني، فإما أن تكون الآية عامة بحيث تشمل الفساق أيضاً كما يدل عليه ما رواه ابن أبي حاتم والخرائطي وابن مردويه والبيهقي، وضَعَفَهُ، عن حذيفة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((يا معشر المسلمين إياكم

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

(2) ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقْفُوا لَا يَمْلِكُ مِنْ اللَّهِ وَجَلٌ مِّنَ الْآلِهَةِ وَيَأْتِي بِتَسْمِينٍ أَلْفٍ وَصُرِيَتْ عَلَيْهِمُ الشَّنْكَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِكَيْدَاتِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 112]. ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَهَآؤُهُمْ يَسْتَرْبِئُونَ مِنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 61].

والزنا فإن فيه ست خصائص ثلاث في الدنيا وثلاث في الآخرة))، وقال في الآخروية: ((مخط الله وسوء الحساب والخلود في النار))، ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَيْسَ مَا قَدَّمْتُ لَهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (المائدة 100) الآية، فالخلود / حيث لا يسأل المراد به الأبد باتفاق أهل السنة، إذ لم يقولوا بخلود الرماة في النار، (104) فالمراد بالخلود المكث الطويل، نظير ما قالوا به في قاتل النفس.

أو تكون خاصة أريد بها اليهود خاصة أو مطلق الكفار، وحيث الجواب

من وجهين:

أحدهما: إن هذا مطلق، وقوله تعالى في هود: «لَهُمْ فِيهَا زُجُورٌ وَنَهَبٌ • خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» (هود: 106، 107) مُقْتَدِر، فيحمل المطلق على المُقْتَدِر. بيانه أن كونهم لهم في النار - في حال كونهم فيها زفير وشهيق، هو عذابهم. فكأنه تعالى قال: «خالدين في العذاب إلا ما شاء الله»، فكان الخلود في العذاب مُقْتَدِرًا بالمشيئة، فلم تكن الآية دليلًا على ترمد العذاب.

الثاني: أنه غاية هذا أنه وعيد، وقد مرّ جواز إخلاف الوعيد، بل وحيوه عليه تعالى، وقد دلت الظواهر المُتَقَدِّمة، والكشف الصحيح على أن هذا الوعيد وأمثاله في حق أهل النار مُخْلَفٌ، فلا نص هنا لا يقبل التأويل، والشيخ قدس سره إنما طلب النص الذي لا يقبل التأويل. والله يقول الحق وهو يهدي السيل.

هذا إن أريد بالعذاب حقيقته التي هي الألم، أما إن أريد به أسبابه من النار والأغلال والحميم والغساق ونحوها، فالشيخ [ابن عربي] قائل بخلود العذاب بهذا المعنى.

على أنني أقول [البرزنجي]: إن السؤال ليس بوارد من أصله، فإن الآية دلت على خلودهم في العذاب، فالمعنى: أنهم خالدون في العذاب ما دام العذاب، بمعنى أنهم لا يخرجون من العذاب مع بقائه. وأما إذا انقطع العذاب وفني فإنهم يحصل لهم النعيم بعد انتهاء العذاب. وهذا لا يُنافي خلودهم في العذاب ما دام العذاب، وإنما يُنافي خلود العذاب. وليس في الآية دليل على خلود العذاب نفسه، وإنما فيها الدلالة على خلودهم في العذاب، وفرق بين المقامين، وهذا هو الحق بلا مَين.

وأجاب الشيخ [ابن عربي] قُدس سرّه عن قوله تعالى: ﴿يَذَنَّبُهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ﴾ [النحل: 88]، بأنّ ذلك لطائفة مخصوصة، وهم الأئمة الذين أضلّوا العامة وأدخلوا عليهم الثّبة المضلّة، فما أنزلوا من النار إلا منازل الاستحقاق. أي: ولا يُبقي هذا ما مرّ من أنّ أهل النار لا يُعذبون إلا بأعمالهم لا غير، وأنّ أهل الجنة يعملون بأعمالهم وبغيرها من جنة الاختصاص، ومن جنة الميراث، بخلاف أهل النار فإنّه ليس / فيها دركات اختصاص، ولا عذاب اختصاص، ولا عذاب ميراث، لأنّ الإضلال وإدخال الثّبة من أعمالهم، فلم يُعذبوا إلا بأعمالهم.

ثامنها: الحديث الصحيح: ((لا تزال النار تطلب المزيد حتّى يضع الجبار فيها قدمه فنقول: قطني قطني- وفي لفظ: قط قط-، فتزوي ويأكل بعضها بعضًا)).  
تاسعها: ما ورد من الأحاديث في أنّ الحسنة بعشر أمثالها أو يزيد، وأنّ السيئة بمثلها أو يفقر.

عاشرها: ما ورد من أنّ الخير منه تعالى ابتداء والشر منه جزاء.

حادي عشرها: أنّه تسمّى بالرحيم ولم يتسمّ بالغضوب.

ثاني عشرها: ما مرّ من أنّ ما له مُستند من أسماء الله تعالى فهو سرمدى، وما لا فغير سرمدى.

إلى غير ذلك من الأدلة مُنضّمة إلى الكشف الصحيح كما تقدّم، فلا يتوجّه إلى الشيخ [ابن عربي] تشييع بكفير ولا تبديع، وبالله التوفيق العليم السميع.

[البرزنجي] ثم نقول: قد علمت أنّ ما ذهب إليه الحافظان ابن تيمية وابن القيم لا يرد عليه شيء من تلك الإيرادات، لأنّهما لا يقولان بالخروج من النار، ولا بعدم الخلود فيها ما دامت موجودة، ولا بتخفيف العذاب وتغييره. ولم يرد نصّ بخلود النار أصلًا، إنّما وردت النصوص بالخلود في النار ما دامت موجودة، وأمّا بخلود النار نفسها فلا، بل وردت الأحاديث بإطفائها<sup>(1)</sup> كما مرّت مُفصّلة.

(1) في (ها) بانطائها.

فهذا المذهب حقيق بالاعتماد، ويمكن رد قول الشيخ<sup>(1)</sup> إليه بضرب من التأويل يُهتدى إليه من مُتفرقات كلامه وإشارات أعلامه. وذلك أنه قال: إنّ جهنم اسم لما تحت مقعر فلك الثوابت إلى أسفل سافلين، يعني كل ما هو تحت حيطه الصور، ويدخله التغير والتبدل، وما فوق مُحدب الفلك المذكور إلى مُقعر العرش هي الجنة. فجهنم إذن محلّ النار وليست عين النار، بل النار والزمهرير والزقوم والحميم والغساق وغير ذلك كلّها ممّا أعدّ للعذاب فيها، وإنّ جهنم تحتوي على السماوات والأرض على ما كانت عليه السماء والأرض، إذ كانتا رتقًا فرجعت إلى صفتها من الرق.

وقال [ابن عربي]: إنّ التوحيد والعلم والإيمان والرحمة باقية أبدية سرمدية؛ لأنها مُستندة إلى الأسماء الإلهية، أي: لأنّه تعالى / من أسمائه الواحد (185) والعليم والمؤمن والرحمن والرحيم، وإنّ الشرك والجهل والكفر والغضب فانية مُتناهية مُتقطعة لعدم استنادها إلى الأسماء الإلهية.

وقال: إنّ النار صورة غضب الله تعالى وليست صورة قهره، والعذاب من صفة الغضب لا من صفة القهر. قال في الباب الحادي والستين:

«وهي محلّ الغضب، وهو النازل بهم، فإنّ الغضب هو عين الألم، (ومن لا معرفة له يقول: إنّ جهنم مخلوقة من صفة القهر الإلهي، وإنّ الاسم القاهر هو رتبا، والتجلي لها، ولو كان الأمر كما قاله لشغلها بنفسها عمّا وُجدت له من التسلّط على الجبابرة، ولم يُمكنها أن تقول)<sup>(2)</sup>: "هل من مزيد"، ولا أن تقول: أكل بعضها بعضاً<sup>(3)</sup>». انتهى.

والأ لكان الخلق كلّهم معذبين، أي: لأنّ الله تعالى هو القاهر فوق عباده، فمن أسمائه القاهر والقهار، وليس من أسمائه الغضوب أو الغضبان، فهو قاهر يقهر الجميع، وليس يغضب على الجميع<sup>(4)</sup>.

(1) ليست في (ت)، والشيخ هو ابن عربي.

(2) ما بين قوسين ليس في (م).

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 332. وفي (م) ورد «أكل بعضي بعضاً».

(4) «على الجميع» ليست في (ت).

وأنت الرؤية لأهل النار قال: فَإِنَّ اللَّهَ مَا أَرْسَلَ الْحِجَابَ عَلَيْهِمْ مُطْلَقًا، وَإِنَّمَا قَالَ يَوْمَئِذٍ فِي قَوْلِهِ: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمُنْجِرُونَ» [المطففين: 15]، فَأَغْلَظَ عَلَيْهِمْ فِي حَالِ الْغَضَبِ فَجَعَلَهُمْ مَحْجُوبِينَ، فَأَوْرَثَهُمْ ذَلِكَ الْحِجَابَ أَنْ جَعَلَهُمْ يَصْلَوْنَ الْجَحِيمَ، لِأَنَّهُ قَالَ بَعْدَ قَوْلِهِ لِمَحْجُوبُونَ: «ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ» [المطففين: 16]. وَأَتَى بِقَوْلِهِ: «ثُمَّ» فَمَا صَلُّوا الْجَحِيمَ إِلَّا بَعْدَ وَقُوعِ الْحِجَابِ، وَلِذَلِكَ قَيَّدَهُ بِـ "يَوْمَئِذٍ". لِذَلِكَ أَيْضًا فَمَفْهُومٌ<sup>(1)</sup> هَذَا، بَلْ مَنْطُوقُهُ، أَنَّ الْحِجَابَ شَرْطٌ لصلِّي النَّارِ، فَمَتَى ارْتَفَعَ الْحِجَابُ يَجِبُ أَنْ يَنْقَطِعَ صَلِّي النَّارِ لَوْجُوبِ انْتِفَاءِ الْمَشْرُوطِ بِانْتِفَاءِ شَرْطِهِ، فَإِنَّ مِنْ "الْقَوَاعِدِ الْكَلْبِيَّةِ" أَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَشْرُوطِ. وَقَالَ أَيْضًا قُدَّسَ سِرُّهُ:

«وَلَمْ يَخْلُْ إِنْسَانٌ وَلَا مُكَلَّفٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَلَى خُلُقٍ مِنَ أَخْلَاقِ اللَّهِ<sup>(2)</sup>، وَإِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى ثَلَاثَةَ خُلُقٍ، فَلَا يَدَّ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ مِنْ مُؤْمِنٍ وَكَافِرٍ عَلَى خُلُقٍ مِنْ أَخْلَاقِ اللَّهِ، وَأَخْلَاقُ اللَّهِ كُلُّهَا حَسَنَةٌ حَمِيدَةٌ. فَكُلُّ ذَاتٍ قَامَ بِهَا خُلُقٌ مِنْهَا وَصَرَفَهُ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ ذَلِكَ الْخُلُقُ، فَلَا يَدَّ أَنْ يَسْتَعَذِبَهُ حَيْثُ كَانَتْ مِنْ حَنَانٍ وَنَارٍ، وَأَنَّهُ "فِي كُلِّ ذِي كِبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ"، وَلَا يَدَّ أَنْ مَخْبُوءٌ كُلُّ إِنْسَانٍ عَلَى أَمْرٍ مَا مِنْ خُلُقٍ لِلَّهِ تَعَالَى، فَلَهُ أَجْرٌ مِنْ ذَلِكَ. فَدَرَكَاتُ النَّارِ / هِيَ دَرَكَاتُ، [اب 105] مَا لَمْ يَنْقَطِعِ الْعَذَابُ. فَإِذَا انْتَهَى إِلَى أَجَلِهِ الْمَسْمُوعِ، عَادَ ذَلِكَ الدَّرَكُ فِي حَقِّ الْمُقِيمِ فِيهِ دَرَجَةٌ لِلْخُلُقِ الْإِلَهِيِّ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ يَوْمًا.

ولما جعل الله في المُكَلَّفِ عَقْلًا وَتَجَلَّى لَهُ، كَانَ مِنْ جِهَةٍ عَقْلُهُ وَنَظَرُهُ عَقْدٌ وَعَهْدٌ لِلَّهِ، أَلْزَمَهُ ذَلِكَ النَّظَرُ الْعَقْلِي، وَهُوَ الْإِفْتِقَارُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالذَّاتِ وَأَمثَالِهِ. ثُمَّ بَعَثَ إِلَيْهِ رَسُولًا مِنْ عِنْدِهِ فَأَخَذَ عَلَيْهِ عَهْدًا آخَرَ عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي "الْمِيثَاقِ الْأَوَّلِ"، فَصَارَ لِلْإِنْسَانِ مَعَ اللَّهِ عَهْدَانِ: عَهْدٌ<sup>(3)</sup> عَقْلِي وَعَهْدٌ شَرْعِي، وَأَمْرُهُ بِالْوَفَاءِ بِهِمَا، بَلْ طَلِبَهُ الْحَالُ بِذَلِكَ لِقَبُولِهِ<sup>(4)</sup>.

(1) فِي (س) مِنْهُمْ.

(2) لَيْسَتْ فِي (ت).

(3) فِي (ت) عَقْدٌ.

(4) الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ، ج 3، ص 435-436 باختلافات طفيفة لَا تَخْلُ بِالْمَعْنَى.

وقال:

«إن في الرؤية<sup>(1)</sup> الأولى - (يعني التي في الموقف والجنان)<sup>(2)</sup> - أول ما يدخلونها ليعظم الحجاب على أهل النار بحيث لا يكون عندهم عذاب أشد من ذلك، فإن الرؤية التي<sup>(3)</sup> تكون قبل انقضاء أجل العذاب وعموم الرحمة الشاملة، وذلك ليعرفوا ذوقاً<sup>(4)</sup> عذاب الحجاب. وفي الرؤية الثانية - أي: ما تكون<sup>(5)</sup> بعد ذلك - تعم الرحمة. ولهم - أعني: لأهل الجحيم - رؤية من خوخت أبواب النار على قدر ما اتصفوا به في الدنيا من مكارم الأخلاق. فإذا نزل الناس في الكثيب للرؤية تجلّى الحق تجلياً عاماً على صور الاعتقادات في ذلك التجلي الواحد، فهو واحد من حيث هو تجلّ، وهو كثير من حيث اختلاف الصور، فإذا رآوه اتصفوا<sup>(6)</sup> عن آخرهم بنور ذلك التجلي<sup>(7)</sup>».

وقال في الباب الثاني والتسعين وثلاثمئة: «ورحمة الامتنان، رحمة الله بأهل النار، إزالة العذاب عنهم، وإن كان مسكنهم ودارهم جهنم. فيرحمهم الله برحمة الامتنان، وهي الرحمة التي في الآية الثالثة بالاسم الرحمن، فتزِيل عنهم العذاب، ويُعطِيهم النعيم فيما هم فيه بالاسم الرحمن<sup>(8)</sup>». وقال من هذا المتوال شيئاً كثيراً.

وقال في الفصوص كما مرّ: «وما ثمّ إلا الاعتقادات<sup>(9)</sup>، فلكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه وإن شقي زماناً

- (1) في (س) الرواية.
- (2) من البرزخية وليست في الفتوحات.
- (3) في الفتوحات المكية: الأولى.
- (4) في (س) ذوق.
- (5) في الفتوحات المكية: إلى ما يكون.
- (6) في الفتوحات المكية: اصبروا.
- (7) الفتوحات المكية، ج 3، ص 442.
- (8) الفتوحات المكية، ج 3، ص 550، بتصرف.
- (9) في (ت) الاعتقاد، وما أثبتاه من الفصوص، طبعة عفيفي، ص 114.

ما في الدار الآخرة»<sup>(١)</sup>، إلى أن قال: «فارتفع»<sup>(٢)</sup> الألم عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون [نعيم] مُستقلّ زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان»<sup>(٣)</sup>، انتهى.

[البرزنجي] فإذا نظرت في هذه المقدمات استتجت انطفاء النار، فإنّ النار لما كانت صورة الغضب، والغضب ينتهي حيث لم يكن له اسم إلهي يستند إليه، فإذا انتهى / حقيقة الغضب لزم أن تنعدم»<sup>(٤)</sup> صورته ويبدل العذاب بالنعيم. وهم في مكانهم، وهو من جهنم، لما علمت أنّ جهنم اسم لما بين مقعر فلك»<sup>(٥)</sup> الثابت إلى أسفل سافلين. فصدق أنهم خالدون في جهنم، وصدق أنّ النار مُنطفئة، وصدق أنهم مُقيمون في دارهم، وصدق أنهم لم يخرجوا من النار، بل النار فنت. غايته أنهم في جهنم باعتبار المكان لا باعتبار العذاب. وإذا لم يُعذبوا فيها، بل نُعموا وأبدل ما فيها من النار بالريح، فصفق أبوابها ونبت قبيها الحرجير، فصار مكان الزقوم والحميم خضرة، ومُتّعوا بالنظر إلى وجه الله، وكُتبت وجوههم نصرة، لم يضرهم كونهم في جهنم باعتبار الاسم، فإنّ جهنم حيثُ بمنزلة الجنة لهم، بل هي حيثُ طبقة منها، وحيث إنّ مآل الكل صائر إلى الرحمة والنعيم والروح والراحة بفضل الله العميم، استوى في المعنى سكنى الجنان والجحيم.

ولا يرّد عليه أنّ الله حرّم الجنة على الكافرين فكيف يدخلونها، الوارد في بادي النظر على الحافظين، وذلك لأنّ المراد بالكافرين الأصناف الأربعة الذين ذكرهم الشيخ وهم المُجرمون، وهم على قوله: لا يدخلون الجنة، بل ينعمون في جهنم.

(١) فصوص الحكم، ص 114.

(٢) في (ت) فإن ارتفع.

(٣) فصوص الحكم، ص 114. وعبرة "في الجنان" ليست في (ت).

(٤) في (م) يلوم.

(٥) ليست في (ت).



وأما الجواب عنه من جهة الحافظين فهو أن يُقال: حرّمها عليهم قبل استيفاء الحدود منهم، فلا يدخلونها قبل ذلك. فكلام الشيخ قدّس سرّه سالم من ذلك على هذا الوجه الذي حملنا كلامه عليه. وقد أشار قدّس سرّه إلى هذا إشارة قريبة من التصريح في جواب السؤال الخمسين ومئة في بركة أهل البيت حيث قال:

«فكذلك أمة محمّد صلى الله عليه وسلّم (لو خلّدت في النار لعاد العار والقدح في منصب النبي صلى الله عليه وسلّم (إلى أن قال): (فلا يبقى<sup>(1)</sup>) في النار موحد مَن بعث إليه رسول الله صلى الله عليه وسلّم<sup>(2)</sup>)، بل ولا أحد مَن بُعث إليه يبقى شقيّاً، ولو بقي في النار فلأنّها ترجع عليه برّداً وسلاماً. (...). فإنّه من حين بُعث انطلق على جميع مَن في الأرض من الناس أمة محمّد إلى يوم القيامة، فالمؤمنون منهم يُحشرون معه، وغير المؤمنين به يُحشرون إليه. وقد أعلم أنّه ما أرسل إلا رحمةً للعالمين، ولم يقل: للمؤمنين خاصّة.

(إلى أن قال) وقد قيل له: ما بعثك الله سبّاباً ولا لغّاناً، أي: لا تطرد عن رحمتي مَن بعثتك إليه، ولو كان كافراً، وإنّما بعثتك رحمةً. (إلى أن قال) فعند ذلك يظهر برّكه ورحمته فيمَن بُعث إليهم بما يرحمهم الله به، وينقلهم من النار إلى الجنان، ومن حال الشقاء إلى حال السعادة، وإن كانوا مُخلّدين في النار. (إلى أن قال) فيأمر بتبديل حال الشقاء عنه بحال السعادة، وأن يخلع عليه خلع الرضا وإن بقي محبوباً، فيصير له ذلك الدار والمنزل مُلْكاً له، وبهيه له ربه مُلْكاً، ويرجع عذابه نعيمًا، وهو أبلغ في / القدرة، هذا إن كانت تلك الدار [سكناء] سكناه، أو يأمر بإخراجه إلى منازل السعداء.

فهكذا الناس يوم القيامة في بركة أهل البيت (مَن بعث إليه صلى الله عليه وسلّم، فما أسعد هذه الأمة، وإن اعتبر أهل البيت)<sup>(3)</sup> اعتبار الباطن إذ

(1) في (ت) فلم يبق، وما أثبتناه من بقية النسخ موافق للفتوحات.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

كَانَ كُلَّ شَرْعٍ مُّتَقَدِّمٌ شَرْعَ مُحَمَّدٍ، فَتَكُونُ أُمَّةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ آدَمَ إِلَى آخِرِ إِنْسَانٍ يَوْجَدُ، فَيَكُونُ الْكُلُّ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَتَالِ الْكُلِّ "بِرَكَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ"، فَيَسْعِدُ الْجَمِيعَ. أَلَا تَرَاهُ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَنَا سَيِّدُ الْبَاسِ، فَلَمْ يَخْصُرْ وَلَمْ يَقُلْ: أَنَا سَيِّدُ أُمَّتِي<sup>(1)</sup>، ثُمَّ إِنَّهُ مَا ذَكَرَ بَعْدَ هَذَا إِلَّا حَدِيثَ الشَّفَاعَةِ<sup>(2)</sup>.

انتهى ملخصاً، وهو كالصريح فيما ذكرت لك.

وقد مرَّ أنَّه قال: إِنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْكُشْفِ قَالَ: إِنَّ النَّارَ تَنْطَفِئُ وَإِنَّهُ يَنْبِتُ فِيهَا الْحَرَجِيرُ، وَلَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ بَلْ أَقْرَهُ. فَإِنْ كَانَ هَذَا الْبَعْضُ هُوَ نَفْسُهُ فَهَذَا هُوَ الَّذِي فَهَمْنَا، وَإِنْ كَانَ غَيْرُهُ فَقَدْ ارْتَضَاهُ. فَتَمَسَّكْ بِهَذَا، فَإِنَّهُ مِنْ سَوَانِحِ الْغَيْبِ وَجَوَادِبِهِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ. فَالْقَوْلَانِ مُتَقَارِبَانِ بَلْ هُمَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى، فَلِلَّهِ الْحَمْدُ بِجَمِيعِ أَسْمَائِهِ الْحَسَنَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قال [الكازروني]: ثُمَّ إِنَّ الشَّيْخَ رَحِمَهُ اللَّهُ ذَكَرَ فِي عَذُوبَةِ عَذَابِ أَهْلِ جَهَنَّمَ طَوْرًا آخَرَ لَا بَدَّ مِنْ إِبْرَادِهِ لَتَكُونُ هَذِهِ الرِّسَالَةُ جَامِعَةً لِأَمْتِهَاتِ كَلَامِ الشَّيْخِ، قَالَ فِي الْبَابِ الْعِشْرِينَ وَثَلَاثَةَ:

«اعْلَمْ أَنَّ دَارَ الْأَشْقِيَاءِ وَمَلَانِكَةَ الْعَذَابِ هُمْ فِي تَعْظِيمِ اللَّهِ وَتَمْجِيدِهِ كَمَا هُمْ مَلَانِكَةُ النِّعَمِ وَدَارَ النِّعَمِ لَا فَرْقَ، كُلُّهُمْ عَبْدٌ مُطِيعٌ، الْوَاحِدُ يَنْعَمُ لِلَّهِ، وَالْآخَرُ يَنْتَقِمُ لِلَّهِ. وَكَذَلِكَ الْقَبْضَتَانِ، وَهُمَا الْعَالَمَانِ: عَالَمُ السَّعَادَةِ وَعَالَمُ الشَّقَاءِ<sup>(3)</sup>، مَا مِنْهُمْ جَارِحَةٌ وَلَا فِيهِمْ جَوْهَرٌ إِلَّا وَهُوَ مُسَبَّحٌ لِلَّهِ مُقَدَّسٌ لَجَلَالِهِ، غَيْرُ عَالِمٍ بِمَا تَصْرَفُ فِيهِ النَّفْسُ الْمُدْبِرَةُ لَهُ الْمَكْلُفَةُ الَّتِي كَلَّفَهَا اللَّهُ تَعَالَى عِبَادَتَهُ وَالْوُقُوفَ<sup>(4)</sup> بِهَذِهِ الْجَوَارِحِ، وَبِعَالَمِ ظَاهِرِهِ عِنْدَ مَا حُدَّ لَهُ. فَلَوْ عَلِمْتَ الْجَوَارِحَ مَا تَعَلَّمَهُ النَّفْسُ مِنْ تَعْيِينِ مَا هُوَ مَعْصِيَةٌ وَمَا هُوَ طَاعَةٌ مَا وَافَقَتْهُ عَلَى مُخَالَفَةِ أَصْلًا، فَإِنَّهَا مَا تُعَايِنُ شَيْئًا

(1) لبست في (ت)، وقد وضع مكانها إشارة إلى الهامش ولكنها لم تكتب في الهامش.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 127.

(3) في (ت) الشقاوة.

(4) في (هـ) الوقوف.

من الموجودات [لَا مُسَبِّحًا لِلَّهِ مُقَدِّسًا لَجَلَالِهِ. غير أنها قد أُعْطِيَتْ مِنَ الْحِفْظِ الْقُوَّةَ الْعَظِيمَةَ، فَلَا تَصْرِفُهَا النَّفْسُ فِي أَمْرِ [لَا وَتَحْفَظُ عَلَى ذَلِكَ الْأَمْرِ وَتَعْلَمُهُ، وَالنَّفْسُ تَعْلَمُ / أَنَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ طَاعَةً أَوْ مَعْصِيَةً. فإذا وَقَعَ الْإِنْكَارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ السُّؤَالِ مِنْ (187) هَذِهِ النَّفْسِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لَهَا: نَبِئْتُ عَلَيْكَ شَاهِدًا مِنْ نَفْسِكَ، فَتَقُولُ فِي نَفْسِهَا: مَنْ يَشْهَدُ عَلَيَّ؟ فَيَسْأَلُ اللَّهُ الْجَوَارِحَ عَنْ تِلْكَ الْأَفْعَالِ الَّتِي صَرَفَهَا فِيهَا، فَيَقُولُ لِلْعَيْنِ: قَوْلِي لِي فِيمَا صَرَفَكَ؟ فَتَقُولُ لَهُ: يَا رَبِّ نَظَرْتُ بِي إِلَى أَمْرِ كَذَا وَكَذَا، (وَتَقُولُ الْأُذُنُ: أَصْغَيْتُ بِي إِلَى كَذَا وَكَذَا، وَتَقُولُ الْيَدُ: بَطَشْتُ بِي فِي كَذَا وَكَذَا، وَالرَّجُلُ كَذَلِكَ) (1)، وَالْجُلُودُ كَذَلِكَ، وَالْأَلْسُنَةُ كَذَلِكَ (...) فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: هَلْ تَنْكُرُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَحَارُ وَيَقُولُ: لَا، وَالْجَوَارِحُ لَا تَعْرِفُ مَا الطَّاعَةُ وَلَا الْمَعْصِيَةُ. فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَلَمْ أَقُلْ لَكَ عَلَى لِسَانِ رَسُولِي وَفِي كِتَابِي: لَا تَنْظُرْ إِلَى كَذَا، وَلَا تَسْمَعْ إِلَى كَذَا، وَلَا تَسْغَ إِلَى كَذَا، وَلَا تَبْطِشْ بِكَذَا، وَتُعَيِّنْ لَهُ جَمِيعَ مَا تَعْلُقُ مِنَ التَّكْلِيفِ بِالْحَوَاسِ، ثُمَّ يَفْعَلُ كَذَلِكَ فِي الْبَاطِنِ فِيمَا حَجَرَ عَلَيْهِ مِنْ سَوَاءِ الظَّنِّ وَغَيْرِهِ.

فإذا عَذِّبَتِ النَّفْسُ فِي دَارِ الشَّقَاءِ بِمَا يَمَسُّ الْجَوَارِحَ مِنَ النَّارِ وَأَنْوَاعِ الْعَذَابِ، فَأَمَّا الْجَوَارِحُ فَتُسْتَعَذَّبُ جَمِيعَ مَا يَطْرَأُ عَلَيْهَا مِنْ أَنْوَاعِ الْعَذَابِ وَلِذَا سَمِّيَ عَذَابًا لِأَنَّهَا تُسْتَعَذَّبُهُ، كَمَا تُسْتَعَذَّبُ ذَلِكَ خِزْنَةُ النَّارِ حَيْثُ تَنْتَقِمُ لِلَّهِ وَكَذَلِكَ الْجَوَارِحُ حَيْثُ جَعَلَهَا اللَّهُ مُحَلًّا لِلانْتِقَامِ مِنْ تِلْكَ النَّفْسِ الَّتِي كَانَتْ تَحْكُمُ عَلَيْهَا. وَالْآلَامُ يَخْتَلِفُ عَلَى النَّفْسِ النَّاطِقَةِ بِمَا تَرَاهُ فِي مَلَكُهَا وَبِمَا يَنْقَلِبُ إِلَيْهَا الرُّوحُ الْحَيَوَانِي. فَإِنَّ الْحَسَّ يَنْقَلِبُ لِلنَّفْسِ الْآلَامَ (2) فِي تِلْكَ الْأَفْعَالِ الْمُؤَلِّمَةِ. فَالْحَوَارِحُ مَا عِنْدَهَا إِلَّا النِّعَمُ الدَّائِمُ فِي جَهَنَّمَ، مِثْلُ مَا هِيَ الْخِزْنَةُ عَلَيْهِ مُمَجَّدَةٌ مُسَبِّحَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى، مُسْتَعَذَّبَةٌ لِمَا يَقُومُ بِهَا مِنَ الْأَفْعَالِ، كَمَا كَانَتْ. فَيَتَخَيَّلُ الْإِنْسَانُ أَنَّ الْعَضْوَ يَتَأَلَّمُ لِإِحْسَاسِهِ فِي نَفْسِهِ بِالْآلَمِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِنَّمَا هُوَ الْمُتَأَلَّمُ بِمَا تَحْمِلُهُ الْجَارِحَةُ. (ثُمَّ قَالَ بَعْدَ أَسْطَرِ) وَلَوْ كَانَتْ الْجَوَارِحُ تَتَأَلَّمُ لِأَنَّكَ كَرْتَ كَمَا تَنْكُرُ النَّفْسُ وَمَا كَانَتْ تَشْهَدُ (3).

(1) مَا بَيْنَ قَوْسَيْنِ لَيْسَ فِي (س).

(2) فِي (هـ) الْآلَمِ.

(3) الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ، ج 3، ص 75.

فإن قيل: اتفق أهل الإسلام أن العذاب على الروح والجسد كليهما، وعلى هذا فالمعذب كلاهما لا النفس فقط.

قلنا [الكازروني]: مراد أهل الإسلام بهذا إثبات الحشر الجسماني، خلافاً للفلاسفة القائلين بالحشر الروحاني فقط. فمرادهم أن الجسد يُعاد ويدخل النار ويُحرق بالنار ويكون محلاً للضرب والنكال، لا أن الجسد يدرك الألم لأن المدرك / هو النفس، والجسد آلة الإدراك. والشيخ قدس سره قد صرح بأن الجسد محلّ لأسباب العذاب فلا إشكال، وكلام الشيخ مبني على أن للأجسام مع قطع النظر عن الأرواح إدراكاً يُناسب ذواتها لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44]، والتسبيح فرع العلم.

ومُحقق عند هذه الطائفة العلية أن كل شيء حي مُسَبِّح، لا بتسبيح حالي كما يقول علماء الظاهر، بل بتسبيح قالي. وجميع أهل الكشف مُتفقون على هذا، وظواهر الآيات والأحاديث عليه تدل، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْجَبَارَةِ لَنَا يَنْفَعِرُ بِنُهُ الْأَنْهَارِ﴾<sup>(1)</sup> [البقرة: 74] الآية، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: 11]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْثُ أَجْبَارَهَا﴾ [الزلزلة: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَالطَّيْرُ مَنَئِمٌ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: 41]، وقوله تعالى حكاية عن سليمان: ﴿عَلِمَا مَطْلُقِ الطَّيْرِ﴾ [النمل: 16]، وقوله تعالى عن الهدمد: ﴿أَعْطَتْ بِمَا لَمْ يُحِطْ بِهِ﴾ [النمل: 22]. وقوله صلى الله عليه وسلم: «(إِنَّ المؤذّن يشهد له مدى صوته من رطبٍ ورياسٍ)»، و«(إِنَّ السُّنّة في العيد الذّهاب من طريق والرجوع من أخرى يشهد له الطريقان)». وسبح الحصى في يده صلى الله عليه وسلم، وكلمه البعير والظبي، وأجابه الشجر فجأة وسلم عليه، وأمثال ذلك لا تُحصى.

فإن قيل: لو كانت تلك الأشياء حيّة ناطقة عالمة لم يكن كلامها مُعجزة، وقد عدّوها من المُعجزات. قلنا: لما كان نطقها وتسبيحها خفياً على سائر الخلق كان ظهوره بيركته صلى الله عليه وسلم عين الإعجاز. هذا معنى كلامه.

(1) ﴿وَإِنَّ مِنَ الْجَبَارَةِ لَنَا يَنْفَعِرُ بِنُهُ الْأَنْهَارِ وَإِنَّ مِنَّا لَمَنَ يَقُولُ فَيَنفِرُ بِنُهُ الْأَنْهَارِ وَلَئِنْ مِّنَّا لَمَنَ يَقُولُ فَيَنفِرُ بِنُهُ الْأَنْهَارِ﴾ [البقرة: 74].

قلت [البرزنجي]: قال الشيخ قُدس سرّه في الباب الحادي عشر:

«ولا يفقه نبيجه إلا من أعلمه الله به وفتح سمعه، كما فُتح سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومَن حضره من أصحابه لإدراك نبيج الحصى في كفه الطاهرة. وإنما قلنا: فُتح سمعه إذ كان الحصى ما زال مذ خلقه الله تعالى مُسَبَّحًا بحمد موجدّه، فكان خرق العادة في الإدراك السمي لا فيه<sup>(1)</sup>. انتهى، والله أعلم.

قال [الكازروني]: والعلماء "القشريون" يؤولون هذه الظواهر بغير موجب تأويلات باردة، وهذا غلط عظيم. وعلى هذا قول لشيخ قُدس سرّه: إنّ عذاب الكفار من العذوبة حق وصدق، ولا يلزم منه / كفر ولا محذور. ولو استوعبنا كلام الفتوحات لكان مُجلّدًا عظيم الحجم، وفيما أوردناه كفاية لأرباب الفطنة. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وقد أوردنا جملةً منها فيما مرّ، فليُنظر فيها الناظر بعين الإنصاف ويتجنّب التعصّب والاعتساف، ويخرج عنقه عن رقة التقليد، ويطلب من الله من العلم المزيد، فقد أمر [الله سبحانه] أَغْلَمَ الْخَلْقِ بذلك فقال: ﴿وَقُلْ رَبِّ رِنِّي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، وترك حرب أولياء الله تعالى ويكون لهم سلمًا. والله أعلم.

#### [7] [الاعتراض السابع: مسألة إيمان فرعون]

قال [الكازروني] الاعتراض السابع: وهو أنّ الشيخ قُدس سرّه قال في الفصّ الموسوي، وفي الفتوحات المكية: إنّ فرعون خُتم له بالإيمان، وقُبض طاهرًا مطهّرًا، وإنّ سؤاله عن حقيقة الله تعالى وتقدّس بلفظ "ما"؟ صحيح، وهو قوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 23].

وقد طعن علماء الرسوم في هذا الكلام طعنًا كليًا، وقدحوا فيه بأنواع من القدح. والحال أنّ الشيخ قُدس سرّه تكلم في هذا المقام بلسان الشرع والعقل كما سنذكره في الجواب إن شاء الله تعالى. هذا معنى كلامه.

قلت [الرَّزْمَجِي]: نفل الأصل كلام الشيخ قُدس سرّه بعد الأجوبة، وزاد ونقص في عباراته، ثم قال: هذا ترجمة كلام الشيخ في الفتوحات والفصوص، وقد وقع فيه تقديم وتأخير وزيادة ونقص، ولكن لم يفت مُحصل كلامه. وقد رأيت أن أقدم كلام الشيخ قُدس سرّه بالقاظه وعباراته، ثم أشرع في تعريب الجواب، وأزيد عليه ما يمتنع به الوقاب.

فأقول [البرزنجي]: قال قُدس سرّه في الفصوص، في الفصّ الموسوي:

«ولما وحده آل فرعون في اليمّ عند الشجر سماه فرعون: موسى، و"المو" هو الماء بالقطبية، و"السا" هو الشجر<sup>(1)</sup>، فسماه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجر في اليم. فأراد قتله، فقالت امرأته، وكانت مُنْطَفَئةً بالنطق الإلهي، فيما قالت لفرعون، إذ كان الله خلقها للكمال، كما قال صلى الله عليه وسلم عنها؛ حيث شهد لها وللمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران. فقالت لفرعون في حق موسى إنه: ﴿قُرْتُ عَيْنِي فِي وَلَكٍ﴾ [القصاص: 9]، فيه قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا. / وكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الفرق، فقبضه طاهراً مُطَهَّراً ليس فيه شيء من الخبث، لأنّه قبضه عند إيمانه قل أن يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يَجِبُ ما قبله. وجعله آيةً على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحدٌ من رحمة الله تعالى، فـ ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رَوْحٍ﴾<sup>(2)</sup> أَلَّا الْفَرَمُ الْكَافِرُونَ [برسف: 87]. فلو كان فرعون ممتن يش ما يادر إلى الإيمان. فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه إنه: ﴿قُرْتُ عَيْنِي فِي وَلَكٍ﴾ [القصاص: 9]، ﴿عَوَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ [القصاص: 9]، وكذلك رفع، فإنّ الله نفعهما به عليه السلام، وإن كانا ما شعرا بأنّه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك مُلك فرعون وهلاك آله<sup>(3)</sup>.

(1) في (هـ) شجرة.

(2) في (س) رحمة.

(3) فصوص الحكم، ص 200.

ثم قال [ابن عربي]:

«وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَمْ يَكُ بِفَعْلِهِمْ إِسْتِثْنًا لِّمَا رَأَى مَسَاءُ اللَّهِ إِلَيْهِ قَدْ حَلَّتْ فِي عِبَادِهِ﴾ [غافر: 85]، ﴿إِلَّا قَوْمٌ يُّؤْمِنُونَ﴾ [يونس: 98]، فلم يدل على أنه لا ينفعهم في الآخرة، بقوله في الاستثناء: ﴿إِلَّا قَوْمٌ يُّؤْمِنُونَ﴾، فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان معه هذا إن كان أمره أمر مَنْ تيقن بالانتقال في تلك الساعة. وقرينة الحال تقطع أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمضون في الطريق اليس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر، فلم يتيقن فرعون بالهلاك، يد آمن، بخلاف المحتضر، حتى لا يلحق به. فأمن بالذي آمنت به بسو إسرائيل على التيقن بالنجاة، فكان كما تيقن، لكن على غير الصورة التي أراد.

فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجا بدنه كما قال تعالى ﴿مَالِئُومٌ تَجِيكَ يَدَيْكَ لِتَكُونُ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً﴾ [يونس: 92]، لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب، فظهر بالصورة المعهودة ميتا، ليعلم أنه هو، فقد عنته النجاة حيا ومعنى. ومن حقت عليه كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الأليم<sup>(1)</sup>، أي: يذوقوا العذاب الأخروي. فخرج فرعون من هذا الصنف، هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن. ثم إننا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق / من شقائه، وما لهم في ذلك نص<sup>(100)</sup> يستلون إليه<sup>(2)</sup> - انتهى.

وقال في الباب السابع والستين ومئة من الفتوحات المكية:

«وَأَمْرٌ بِاللَّيْنِ لِلْجَبَابِرَةِ الطَّغَاةِ، فَقِيلَ لِهَمَا: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا تُؤْمَرَ بِتَدَكُّرٍ أَوْ يَخْتَلُونَ﴾ [طه: 44]، ولا يؤمن بليين المقال إلا مَنْ قوته أعظم من قوة مَنْ أرسل إليه، ويطشه أشد. لكنه لما علم الحق سبحانه أنه قد طبع على كل قلب مظهر

(1) ﴿وَلَوْ جَدَّتَهُمْ كَكُلِّ مَائِدَةٍ حَتَّى يَرَوْا الصَّنَابَ الْآلِيمَ﴾ [يونس: 97].

(2) فصوص الحكم، ص 211.



للمجبروت، وأنه في نفسه أدل الأدلاء، أمر أن يعامله بالرحمة واللين المناسبة لباطنه، واستتزال ظاهره من جبروته وكبريائه، ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه: 44)، و"لعل" و"عسى" من الله واجبتان، فيتذكر بما يُقَابَل به من اللين والمسكنة ما هو عليه في باطنه، ليكون الظاهر والباطن على السواء.

فما زالت الخميرة معه تعمل في باطنه مع الترجي الإلهي الواجب وقوع المترجي به، ويتفوق حكمها إلى انقطاع رجائه وبأسه من أتباعه. وحال الفرق بينه وبين أطماعه، كحال ما كان مُستترًا في باطنه من النلة والافتقار، ليتحقق عند المؤمنين وقوع الرجاء الإلهي، ف ﴿قَالَ مَأْتٍ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ وَآلَا مِنْ آلِ إِبْرَاهِيمَ﴾ [يونس: 90]، فأظهر حالة باطنه، وما كان في قلبه من العلم الصحيح بالله تعالى. وجاء بقوله تعالى: ﴿الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ﴾، لرفع الإشكال عند الأشكال، كما قالت السحرة: ﴿بِمَا نَحْنُ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ • رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [الأعراف: 121-122]، أي: الذي يدعوان إليه، فجاءت بذلك لرفع الارتباب. وقوله تعالى: ﴿وَآلَا مِنْ آلِ إِبْرَاهِيمَ﴾، خطابٌ منه للحق سبحانه وتعالى لعلمه أنه سبحانه يسمعه ويراه. فخاطبه الحق<sup>(1)</sup> بلسان العتب، وأسمعه ﴿الَّذِي﴾ أظهرت ما كنت تعلمه ﴿وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْفَاسِقِينَ﴾ [يونس: 91] في أتباعك، وما قال: أنت من المفسدين، فهي كلمة بشرى له عرفنا بها لترجو رحمت مع إسرائنا وإجرامنا.

ثم قال: ﴿مَالِئًا نَجِيكَ﴾، فبشره قبل قبض روحه ﴿بِمَدِّكَ إِكْرَامًا لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً﴾ [يونس: 92]، يعني لتكون النجاة لمن يأتي بعدك آية، علامة إذا قال ما قلته يكون له النجاة مثل ما كانت لك. وما في الآية أن بأس الآخرة لا يرتفع، ولا أن إيمانه لم يُقبل، وإنما في الآية أن بأس الدنيا لا يرتفع / عمن نزل به إذا آمن في حال رؤيته، إلا قوم يونس. فقله تعالى: ﴿مَالِئًا نَجِيكَ﴾ [يونس: 92]، إذ العذاب لا يتعلق إلا بظاهرك، وقد أريت الخلق نجاته من العذاب، وكان ابتداء العرق عذابًا، فصار الموت فيه شهادة

(1) ليت في (س).

خالصة نزيهة لم يتخللها معصية. فقبضت على أفضل عمل وهو التلفظ بالإيمان، كل ذلك حتى لا يقنط أحد من رحمة الله، والأعمال بالخواتيم. فلم يزل الإيمان بالله يجول في باطنه، وقد حال الطابع الإلهي<sup>(١)</sup> في الخلق بين الكبرياء واللطائف الإنسانية، فلم يدخلها قط كبرياء.

وأما قوله تعالى: ﴿فَلَرَّ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بُاسًا﴾ [غافر: 85]، فكلام مُحقق في غاية الوضوح، وأن النافع هو الله، فما نفعهم إلا الله<sup>(٢)</sup>. وقوله تعالى: ﴿سُئِلَ اللَّهُ أَلَيْكَ قَدْ خَلَّتْ فِي عِبَادَةٍ﴾ [غافر: 85]، يعني الإيمان عند رؤية البأس الغير المُعتاد، وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّخُ مِنْ دِ السَّكْرَةِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: 15]، فغاية هذا الإيمان أن يكون كُرْهًا، وقد أضافه الحق إليه سبحانه، والكراهة محلها القلب، والإيمان محلّه القلب. والله تعالى لا يأخذ العبد بالأعمال الشاقة عليه من حيث ما يجده من المشقة فيها، بل يُضاعف له الأجر، وأما في هذا الموطن فالمشقة منه بعيدة، بل جاء طوعًا في إيمانه، وما عاش بعد ذلك، كما قال في راكب البحر عند ارتجاجه: ﴿مَلَّ مَسْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 67]، فنجاهم، فلو قبضهم الله عند نجاتهم لماتوا موحدين، وقد حصلت لهم النجاة. فقبض فرعون ولم يؤخر في أجله في حال إيمانه لئلا يرجع إلى ما كان عليه من الدعوى. ثم قوله تعالى في تميم<sup>(٣)</sup> قصته هذه: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ مَا بَيْنَنَا لَفَنَافِلُونَ﴾ [يونس: 92]، وقد أظهرت نجاتك آية، أي: علامة على حصول النجاة، فغفل أكثر الناس عن هذه الآية، وقضوا على المؤمن بالشقاء.

وأما قوله تعالى: ﴿فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ [هود: 98]، فما فيه نص أنه يدخلها

(1) في (ها) الإلهي الذاتي.

(2) في هامش (س، ق 1140) تعليق بقلم الناسخ: "قوله فما ينعهم إلا الله، فيه أن النافع والضرار وإن كان في الواقع هو الله تعالى والأسباب صورية، لكن ليس لمقام مقام إفادة هذه العقيدة، بل المُتبادر في أمثاله الإسناد إلى السبب الصوري كما في: ﴿وَلَا تُعَمِّمُكَ شَكْنَةً﴾ [البقرة: 123]، كما لا يخفى".

(3) كلمة تميم ليست في (ت)، وأثبتناها من بقية النسخ، وهذا مُطابق للفتوحات.

معهم، بل قال الله تعالى ﴿أَطِيعُوا أَمْرًا مَعْرُوفًا﴾ [عامر: 46]، ولم يقل: أدخلوا  
 مرحوم وأمه ورحمه الله أوسع من حيث أن لا يقبل إيمان المضطر، وأي اضطراب  
 أعظم من اضطراب مرحوم في حال الفرق، / والله تعالى يقول: ﴿أَمْ يَحْسِبُ أَنَّ الْمُضْطَرَّ  
 هُوَ مَعَهُ وَكَاشَفَ سُوءَهُ﴾ [السل: 62]، ففرق للمضطر إذا دعاه الإجابة وكشف سوء  
 حاله. وهذا من الله خالصًا، وما دعاه في البقاء في الحياة الدنيا خوفًا من العوارض  
 أو تحول به وبسبب هذا الإحلاص الذي جاءه في هذه الحالة. فرجع جانب لقاء الله  
 على البقاء باللفظ بالإيمان، وجعل ذلك الفرق ﴿نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ [الزاعات: 26]  
 فلم يكن عذابه أكثر من غمر الماء الأجاج وقبضه على أحسن صفة. هذا ما  
 يعطي ظاهر اللفظ، وهذا معنى قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾ [الزاعات: 26]،  
 في أخذه نكال الآخرة والأولى، وقدم ذكر الآخرة وآخر الأولى ليعلم أن ذلك  
 العذاب، أعني: عذاب الفرق، هو نكال الآخرة، فلذلك ققمها في الذكر على  
 الأولى، وهذا هو الفضل العظيم. فانظر يا ولي ما أثرت مخاطبة اللين، وكيف  
 أثرت هذه الثمرة، فعليك أيها التابع باللين في الأمور فإن النفوس الأبية تنقاد  
 بالاستمالة<sup>(1)</sup>.. انتهى بحروقه.

وقال قُتُس سره في الباب الثامن والتسعين<sup>(2)</sup> ومئة:

«التوحيد الثاني عشر من نَفْسِ الرَّحْمَنِ هو قوله تعالى: ﴿حَقُّ إِذَا  
 أَدْرَكَهُ الْفَرَقُ قَالَ مَا أَتَى أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا إِلَهِي مَا أَتَى بِهِ نَوَا إِتْرَوَيْلَ﴾ [يونس: 90]،  
 هذا توحيد الاستغناء، وهو توحيد الصلة، فإنه جاء بـ "الذي" في  
 هذا التوحيد وهو من الأسماء الموصولة. وجاء بهذا ليرفع اللبس عن السامعين  
 كما فعلت السحرة لما آمنت برب العالمين، فقالت: ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾  
 [الأعراف: 122] لرفع اللبس من أذهان السامعين، ولهذا توعددهم. ثم تم وقال:  
 ﴿وَمَنْ أَلْتَمِسْ﴾، لما علم أن الإله هو الذي يُنقاد<sup>(3)</sup> إليه ولا يتقاد هو

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 276-277.

(2) في (س) السنين. ويوجد في هامش (س)، ق (141) حاشية مفادها: 'بلغ'.

(3) ليت في (س).

لأحد. قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: 'أهللت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم'، وهو لا يعرف ما أهل به، فقبل منه مع كونه أهل على غير علم مُحَقِّق، فأحرى إذا كان على علم مُحَقِّق.

فأعلم بذلك فرعون لِيُعْلِمَ قومه رجوعه عما كان ادّعاء به من أنه رنهم الأعلى. فأمره إلى الله، فلأنه آمن عند رؤية البأس، وما نفع في مثل ذلك أحد الإيمان فرفع عنه عذاب الدنيا إلا قوم يونس، ولم يتعرض / للآخرة. ثم إن الله (اب) تعالى صدقه في إيمانه بقوله: ﴿أَلَمْ نَكُنْ وَفَدَّ عَصَيْنَتْ فَبَدَّلَ﴾ [يونس: 91]، فدل على إخلاصه في إيمانه. ولو لم يكن مُخْلِصًا لقال تعالى فيه كما قال في الأعراب الدين قالوا: آمنا: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِسُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]. فقد شهد الله تعالى لفرعون بالإيمان، وما كان الله يشهد لأحد بالصدق في توحيدهِ إلا ويجازيه به، وبعد إيمانه فما عصى الله تعالى، فقبله الله، إن كان قبله، طاهرًا.

والكافر إذا أسلم وجب عليه أن يغتسل، فكان غرقه غسلًا له وتطهيرًا، حيث أخذه الله تعالى في تلك الحالة نكال لآخرة والأولى، وجعل ذلك عبرة لمن يخشى. وما أشبه<sup>(1)</sup> إيمانه بإيمان من غرغر، فإنَّ المُغرغر موقن بأنه مُفارق قاطع بذلك، وهذا الغرق هنا لم يكن كذلك لأنه رأى البحر يسًا في حق المؤمنين، فعلم أن ذلك كان لهم بإيمانهم فما أيقن بالموت، بل غلب على ظنه الحياة. فليس منزلته منزلة من حضره الموت فقال: ﴿إِنِّي نَبْتُ أَلْفَنَ﴾ [الباء: 18]، ولا هو من الذين يموتون وهم كفار، فأمره إلى الله. ولما قال الله تعالى له: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ كُنْ مِنَ الْغَاثِ وَكُنْ مِنَ الْفَارِقِ﴾ [يونس: 92]، كما كان قوم يونس، فهذا إيمان موصول، وقدم الهوية في ضميره ليلحق بتوحيد الهوية<sup>(2)</sup>. انتهى.

وقال في موضع آخر من هذا الباب:

(1) حاشية في (م، ق 141ب) مفادها: قوله: 'وما أشبه' فهي لا تعجب كما لا يخفى!

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 410.

«قال لموسى وهارون: ﴿قُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾» (طه 44)، والترجي من الله تعالى واقع، كما قالوا في: "عسى"، فإنهما كلمتا<sup>(1)</sup> ترج. ولم يقل لهما: "لعله يتذكر أو يخشى في ذلك المجلس ولا بُدَّ"، ولا خلَّصه للاستقبال الأخروي، فإنَّ الكلَّ يخشونه في ذلك الموطن. فجاء بفعل الحال الذي يدخله الاحتمال بين حال الدنيا وبين استقبال التأخير للدار الآخرة، وذلك لا يكون مُخلَصًا للمستقبل إلا بالسين أو سوف. فالذي ترجى من فرعون وقع، لأنَّ ترجيه تعالى واقع. فأمن فرعون وتذكر وخشي كما أخبر الله تعالى، وأثر فيه لين قول موسى وهارون، ووقع الترجي الإلهي كما أخبر، فهذا يدلُّك على قبول إيمانه، لأنَّه لم ينصَّ إلا على ترجي التذكر والخشية، لا على / الزمان<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وقال في الباب الخامس والأربعين وأربعمئة:

«فآداب الأولياء آداب الأرواح الملكية، ألا ترى أنَّ جبريل يأخذ حمأة البحر فيلقمه فرعون حتى لا يتلفظ بالتوحيد، ويُسابقه مُسابقة غيرة على جناب الحق، مع علمه بأنَّه قد علم أنَّه لا إله إلا الله، وغلبه فرعون، فإنَّه قال كلمة التوحيد بلسانه كما أخبر الله تعالى عنه في كتابه العزيز<sup>(3)</sup>. - انتهى.

فهذه عباراته في فصوصه وفي فتوحاته سقتها بالفاظها ليتأمل الناظر المُنصف فيها، فيراها مُنطبقة على الشرع المين، فيحسن ظنه بأولياء الله أجمعين.

[نقد البرزنجي للشعراني في قصة "الدس"]

تنبيه: وقع للشعراني في كتابه البواقيت والجواهر أنَّه حَلَفَ بالله أنَّ القول بإيمان فرعون كذب وافتراء على الشيخ قُدس سرّه، وأنَّه دُسَّ في كتابه الفصوص والفتوحات، وأنَّ الفتوحات من آخر مؤلفاته.

(1) ليت في (س).

(2) الفتوحات الحكيمة، ج 2، ص 411.

(3) الفتوحات الحكيمة، ج 4، ص 60.

وهو عجيب منه، وخلاف الواقع، فإنَّ كلَّ مَنْ له ذوق في كلام الشيخ يعلم أنَّ هذه كلّها عباراته، وأنَّه على طَبَقِ شربه<sup>(1)</sup>. وكيف يُدسَّ قدر كَرَّاس في مواضع عديدة في كلام رجل إمام معروف له تلامذة مُحَقِّقون، علماء أَجَلَاء مُكْتَبون على تصانيفه مُطالعة وقراءة وإقراء، كالصدر القنوي وأضرابه.

ثمَّ إنَّ قوله: إنَّ الفتوحات آخر تآليفه غلط، فقد صرَّح ربيبه وتلميذه وأعظم خلفائه الشيخ القطب المُحَقِّق صدر الدين القنوي في خطبة كتابه<sup>(2)</sup> الفكوك أنَّ الفصوص آخر تصانيفه، ولفظه: "وبعد فإنَّ كتاب فصوص الحكم من أنفس مُختصرات تصانيف شيخنا الإمام الأكمل، قدوة الكمل، هادي الأتمة، إمام الأئمة، محيي الحق والدين أبي عبد الله محمد بن علي العربي الطائي رضي الله عنه وأرضاه به منه. وهو من خواتم منشأته وأواخر تنزلاته"<sup>(3)</sup>. هذه عين عبارته. وقد نقل عن الفتوحات في الفصوص، فيقول: فذكرنا هذا في الفتوحات.

(1) في (س، ق 142): "شربه".

(2) مُأْ بداية الورقة (142ب) من النسخة (س) وهي تحوي حاشية مُهتمة بخط مُخالف لحظ المتن مفادها: "أقول وأنا الفقير إبراهيم الحلبي: إنِّي رأيت نسخة الفتوحات بخط مؤلفها قُلُوس سرّه وهي سبعة وثلاثون مُجلَّدًا، صغيرًا أتى بها من قونية الوزير الأعظم علي باشا ابن الحكيم في وزارته الثانية للسلطان محمود خان، وحُملت إلى مسكي في بيت الوزير الأعظم راغب باشا، وهو إذ ذاك رئيس، وكان الجلد السادس والثلاثون مفقودًا فكتبه الوزير راغب باشا بيده الكريمة من نسخة محمود أفندي الأسكنداري قُلُوس سرّه، تبرَّكًا ثمَّ كتب من المسوَّدة نسخة، فكان كل جلد بما فيه أجزاء من الكامل، فكانت متين وستة وتسعين جزءًا. وقد نظرت فيها مع نسخ مُتعددة فرأيتها مُتطابقة إلَّا بعض تحريف مُعتاد. وأما دعوى الشعراني فلا صحة لها بوجه من الوجوه، ثم ردت المسوَّدة إلى موضعها من قونية وفي آخر كل مُجلَّد من المسوَّدة بخط مؤلفها أيضًا: حضر سماع هذا المُجلَّد علي في دمشق فلان وفلان، تارة يعد عشرين وتارة ثلاثين". [انتهت الحاشية].

وأغلب الظن أنَّ إبراهيم بن مصطفى الحلبي، وهو ممَّن أخذ عن عبدالعني البابلي، إذ ورد في سلك الدرر للمرادي، أنه كان يقوم بنسخ ومقابلة المخطوطات، ومنه الفتوحات المكية، وقد دُرس في جامع السلطان سليم، وآيا صوفيا، وتوفي سنة 1190هـ انظر أبا الفضل محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، تحقيق أكرم العلمي، دار صادر، ج 1، ص 46.

(3) صدر الدين محمد القنوي، كتاب الفكوك أو أسرار فصوص الحكم، مُقدمة وتصحيح وترجمة: محمد خواجهوي، إيران، انتشارات مولی، 1413هـ، ص 80.

وكان الشمراني<sup>(1)</sup> لما عجز عن توجيه كلامه التجأ إلى الإنكار، وحلف بالله ترخصاً بأن في الحلف صون عرض الأولياء الكبار، فאלله يغفر لنا وله. وقد طفاه وله الحمد على الشرع في رسالة ستياها التأييد والعون للقائلين<sup>(2)</sup> بإيمان فرعون، لم نسق إلى مثلها، وسذكر خلاصتها في هذه الرسالة إن شاء الله تعالى. والله تعالى أعلم.

[7] قال [الكازروني]: الجواب [عن الاعتراض السابع]، اعلم - جعلك الله من العارفين به - أنه لا بدّ قل الشروع في الجواب من تقديم مقدمات يلزم الرجوع إليها في أثناء الكلام:

أحدها: اللفظ الموضوع لمعنى إن لم يحتمل غيره فهو نصّ ومُحكّم. وإن احتمل غيره، فإن استويا بحيث لا يكون أحدهما أولى، فمُشترك ومُشابه، كأنقره للظهر والحيض، وإن كان أحدهما أولى فظاهر، وغير الأولى مرجوح ومُحتمل.

ثانيتها: إذا استدلل شخص بالنص فيطالب الخصم بنص مثله، فلا يقابل بظاهر أو مُشترك أو مرجوح. وإذا استدلل بالظاهر فيقابل بظاهر أو بنص دون مُشترك أو مرجوح.

ثالثها: إذا استدلل شخص بالكتاب أو السنة، فلا يجوز تكفيره ولا تصيفه، لأنه من أهل القبلة، ولو كان مُخطئاً. فإنه قد تمتك بالكتاب والسنة وتثبت بنيل النبوة، ولا سيما من كان مُتصفاً بكمال العلم والعمل.

رابعها: منكر "المائل الاجتهادية" ليس بكافر، لأن الكفر هو إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به. والإيمان هو التصديق بما علم بالضرورة مجيء الرسول به. وكذلك إنكار الأحاديث التي وردت برواية الأحاد<sup>(3)</sup> ليس بكفر. وإنكار المفهوم ليس بكفر أيضاً، إلا أن يكون نصاً. وبالجُملة وإنكار الأمور الظنية ليس بكفر، إنما الكفر إنكار الأمور الدينية الضرورية اليقينية.

(1) وردت في المخطوط الشعراوي وهي نسبة مُتناولة أيضاً.

(2) في (ت) للقائلين.

(3) في (س) الأحاديث. وهو خطأ. حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".



وبعد أن خطرت هذه المقدمات على المخاطر الخطير فلنشرع في المفصود ونعزّز المبحث أولاً على أسلوب اخترعناه نحن، ثم نطبق وبوفق به وبين كلام الشيخ قلنس سرّه.

اعلم شرح الله صدرك، ورفع ذكرك، وبنر أمرك، أن فرعون قد نلفظ بكلمتي الشهادة لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَبْكُمُ الْعَرْقُ قَالَ مَاسَتْ﴾ [يوس 90] الآية. فهذا نص، لأنه إنما ذكر بني إسرائيل لئلا يتوهم أنه إنما آمن بالوحيّة معه، حيث كان يقول فيما سبق: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْآنَ﴾ [الاحزاب: 24]، و﴿مَا عَلَّمْتُ لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِ﴾ [النقص 38]، فرفع توهم هذا الاحتمال / بقوله: ﴿الآنَ مَاسَتْ بِمَرْحَلَةٍ بِشَرْيَافٍ﴾ [يوس 90]، كما قالت السحرة: ﴿بِمَا نَا رَبِّيَ الْفَلَقِ • رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ [الاحزاب 121، 122]، لئلا يتوهم أنهم آمنوا بفرعون، وأنه المراد بربّ العالمين. ثم أكد فرعون إيمان نفسه بقوله: ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُتَلَبِّينَ﴾ [يوس 90]

فلان قيل: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَصَيْتَ أَمْرًا رَبِّكَ وَكَنتَ مِنَ الْعَاقِبِينَ﴾ [يوس: 91]، يدل على أن إيمانه غير مقبول.

قلنا [الكازروني]: الآية تحتل أمرين:

الأول: أن يكون ذلك تفرّيقاً وتوبيخاً، حيث فُرض في الزمان الطويل من عمره، وتدارك في هذا الزمان القصير الذي لا يمكنه فيه من الأعمال غير الإيمان. وهذا الاحتمال أولى وأقوى، لأن ظاهر الكلام تصديقه في إحلامه في الإيمان، وإلا كان ينبغي أن يُنفى أصل الإيمان، كما قال تعالى<sup>(1)</sup> في حق الأعراب حين قالوا: «آمنّا» ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِرُوا وَلَكِنْ قُولُوا أُنْشِئْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات 14]، فظاهر هذا الكلام التوبيخ فقط دون عدم القول.

الثاني: أن يكون التوبيخ لعدم قبول الإيمان، وهذا الاحتمال بعيد، لأنه ليس في هذه الكلمات قرينة دالة على عدم قبول إيمانه إلا مجرد التوبيخ، والتوبيخ المجرد لا يدل على عدم القبول إلا دلالة بعيدة.

(1) ليست في (س).

فقد دلّ هذا الكلام على قبول إيمانه بطريق التنصيص. فعلى هذا كان الدليل على إيمان فرعون نصين، وسبب هذا الكلام، يعني قوله: «الْفَنَنَ» إلخ... إلى الاحتمال الأول ظاهر، وإلى الثاني مرجوح، والمرجوح لا يُعارض نصًا واحدًا، فكيف يُعارض نصين؟ ونهاية الأمر أن يسلم ظهور هذا الكلام في الاحتمال، والظاهر لا يُعارض نصًا واحدًا فكيف يعارض نصين.

فإن قيل: إنه "إيمان بأس"<sup>(1)</sup>، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا يَكُنْ بِنَفْسِهِمْ إِيْمَانَهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَلَسًا﴾ [غافر: 85] الآية.

قلنا [الكازروني]: لنا في الجواب مقامان:

الأول: إن هذه الآية مُحَمَلَةٌ وبيانها في الآية الثانية، فإنها دلت على عدم نفع إيمان البأس، ولم يعلم عدم نفعه في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما، فهذا القدر فيها مُحَمَلٌ، وبيان وقعه في الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿مَوْلَا كَأَنَّ قَرْيَةً كَانَتْ مَقْصُومَةً إِمْتِنَانًا إِلَّا قَوْمَ يُوسُفَ / لَمَّا مَاتُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِظَابَ الْآخِرَةِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنُفِخَ فِي سُورٍ﴾ [يونس: 98]، ففهم من هذه الآية أن نفع إيمان البأس إنما هو بالنسبة إلى الدنيا، وليس في الآية تعرض لنفي النفع الآخروي بوجه، فيحتمل أن ينفع في الآخرة. وعلى هذا فليست الآية نصًا في عدم نفع إيمان البأس مُطْلَقًا في الدارين، بل يحتمل أن يكون مُراد الحق جلّ جلاله بتلك الآية ما بينه في هذه الآية، وإذا حصل الاحتمال بطل الاستدلال.

فإن قيل: الدليل على عدم نفع إيمان البأس الإجماع.

قلنا [الكازروني]: جواب هذا علم مما مرّ في جواب الاعتراض السادس، فليراجع ما ذكرناه في بيان حجية الإجماع.

المقام الثاني: لا نسلم أن هذا الإيمان إيمان بأس، وإنما يكون إيمان بأس لو كان فرعون قطع رجاءه من النجاة وأيقن بالهلاك. والحال أنه لم يقطع رجاءه من النجاة، لأنه كان يُشاهد بني إسرائيل يمشون في البحر يمسًا، وعلم أن ذلك ببركة

الإيمان بموسى وإلهه<sup>(1)</sup>، فسارع إلى الإيمان وقوي رجاؤه بسبب الإيمان، ولهذا قال: «الَّذِينَ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَأَتَوْا بِرَبِّهِمْ الْإِيمَانَ» [يونس: 90]، لعلّه يسجو كما نجت بنو إسرائيل. فإن قيل: قوله تعالى: «رَبَّنَا إِنَّكَ مَعْتَدٌ لِّرَعْوَةِ وَمَلَائِكَةِ رَبِّكُمْ وَأَمَّا الْإِيمَانُ» إلى قوله: «مَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ • قَالَ قَدْ أُجِيتَ دَعْوُكُمْ»<sup>(2)</sup> [يونس: 88، 89] يدل على أن قوم فرعون آمنوا عند رؤية العذاب الأليم، كما آمن فرعون حينئذ، فإن موسى وهارون قد دعوا بذلك، وقد قال تعالى: «قَدْ أُجِيتَ دَعْوُكُمْ»، وعلى تقريرك السابق يلزم أن يكون إيمان قومه أيضاً صحيحاً، وظاهر الآية يدل على عدم صحتها جميعاً، فإن الضمان في قوله: «رَبَّنَا آتِنَا مِن مَّنْزِلِ رَبِّكَ نَفَعًا» [يونس: 88]، راجعة إليه وإليهم.

قلنا [الكازروني]: رجوع الضمان يحتمل أمرين:

أحدهما: أن ترجع إليهم جميعاً.

ثانيهما: أن ترجع إلى الملا فقط، كقولك: جاء السلطان والقوم فأكرموني، يحتمل أن يرجع أكرموا<sup>(3)</sup> إلى السلطان والقوم معاً، وأن يرجع إلى القوم فقط. ويكون / المراد من العذاب الأليم عذاب الآخرة دون الغرق. فيكون قوم فرعون لم يؤمنوا حال الغرق، وإنما آمن فرعون وحده، ولهذا أخبرنا عن فرعون أنه آمن حالة الغرق ولم يخبر عنهم. وفي أكثر مواضع القرآن المراد من العذاب الأليم عذاب الآخرة، ولهذا قال: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَيْهِمْ كَذَابُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ»<sup>(4)</sup> [يونس: 96-97]، ولا تحقق الكلمة إلا على الكافر الذي علم الله منه أنه لا يؤمن. فهذا الكلام وإن كان

(1) ورد في (ت)، (هـ) آله.

(2) الآية كاملة: «وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ مَعْتَدٌ لِّرَعْوَةِ وَمَلَائِكَةِ رَبِّكُمْ وَأَمَّا الْإِيمَانُ يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّكَ وَسَيَأْتِيهِمْ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ • قَالُوا كَذَابُ الْأَلِيمِ • قَالَ قَدْ أُجِيتَ دَعْوُكُمْ».

(3) في (هـ) ضمير أكرموا.

(4) وردت الآية على النحو الآتي: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَيْهِمْ كَذَابُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ...».

بالنسبة إلى الاحتمال الأول ظاهراً، وبالنسبة إلى الثاني مرجوحاً، لكن الظاهر لا يُعارض النص، ولا سيما وجانب المرجوح قائم الاحتمال، وإذا تطرّق الاحتمال بطل الاستدلال.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ [هود: 98] الآية، يدل على أن فرعون مع قومه يدخلون النار، وأنهم أتبعوا في هذه الدنيا لعنة، ويوم القيامة حالهم أشد وأقبح.

قلنا [الكازروني]: ورد في الآية الأخرى: ﴿أَدْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]، ولم يقل: أدخلوا فرعون وآله، فجاز أن يكون مراد الله في الآية المُتَقَدِّمَةُ أن قوم فرعون يردون النار دونه، فإن "أوردتهم" فعل مُتَعَدٍّ، فالمعنى أنه أورد قومه، وإذا رجع ضمير "أوردتهم" إلى القوم فضمير "أتبعوا" أيضاً يرجع إليهم.

فإن قيل: فما فائدة قوله: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ﴾.

قلنا: فائدته أنه لما ادعى الألوهية في الدنيا بالباطل، كان يوم القيامة يمضي أمامهم إلى أن يصلوا إلى النار حيث إنهم تبعوه فيما هو باطل في نفس الأمر، ثم يرجع عنهم ليعلموا أنهم تبعوه بغير حجة، وأنه إنما رجع ببركة إيمانه، أي: فتعظم حسرتهم وندامتهم.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فَلَنذَنَّهُنَّ اللَّهُ كَغَالِ الْآبِرَةِ وَالْأُولَى﴾ [التازعات: 25]، يدل على أنه عذب في الدنيا بالفرق، فيُعَذَّبُ في الآخرة أيضاً، البتة! حيث ورد بصيغة الماضي الدال على تحقق الوقوع.

قلنا: هذا مُحْتَمَلٌ، ولكن يحتمل وجهاً آخر، وهو أن يكون نكال آخرته ودينه هذا الفرق فقط، ويكون هذا نكتة التعبير بالماضي، ولهذا قدم الآخرة / على الأولى. ولما كان هذا الاحتمال قائماً سقط الاستدلال.

هذا مُحْضَلُ كلام الشيخ رحمه الله تعالى في أمر فرعون، نَقَحْنَاهُ بهذا الأسلوب، ومع هذه الأدلة والمباحث.

قال رحمه الله في الفصوص وفي الفتوحات: «وأمره إلى الله»، يعني: أمر

فرعون في قبول إيمانه وعدم قبوله، إلى الله. ومع أنه ذكر في الفتوحات عبارة يُفهم منها أن فرعون ليس من أهل النجاة، بل إنه من أهل الهلاك وفي سلك الكفار، حيث قال في الباب الثاني والثين منها:

«المجرمون على أربع طوائف كلها في النار لا يخرجون منها، وهم المُتَكَبِّرُونَ على الله كفرعون وأشباهه ممن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله تعالى، فقال: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾» [القصر: 38]، وكذلك نمرود وغيره. والثانية: المُشْرِكُونَ وهم الذين أثبتوا الله، وجعلوا معه آلهة أخرى، فقالوا: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: 3]. والطائفة الثالثة: المعقلة، وهم الذين يقولون: لا إله، جملة واحدة، ولم يثبتوا إلهاً لا من العالم ولا من غير العالم. والطائفة الرابعة: المُنَافِقُونَ، وهم الذين أظهرُوا الإيمان للقهر الذي يحكم عليهم، فخافوا على دعائهم وأموالهم وذرائعهم، وهم<sup>(1)</sup> في نفوسهم على ما هم عليه [من اعتقاد]<sup>(2)</sup> إحدى هذه الثلاث الطوائف: إما مُعْقِل أو مُشْرِك أو مُتَكَبِّر. فهؤلاء الأربعة أصناف هم أهل النار الذين لا يخرجون منها، من الجن والإنس.

وإنما كانوا أربعة لأن الله تعالى ذكر عن إبليس أنه يأتينا من بين أيدينا ومن خلفنا وعن أيماننا وعن شمائلنا، فيأتي المُشْرِك من بين يديه، ويأتي المُعْقِل من خلفه، ويأتي المُتَكَبِّر من عن يمينه، ويأتي المُنَافِق من عن شماله، وهو الجانب الأضعف، فإنه أضعف الطوائف الأربع، كما أن الشمال أضعف من اليمين. وجاء المُتَكَبِّر من عن اليمين لأنه محل القوة، فيتكبر بقوته. وجاء المُشْرِك من بين يديه فإنه رأى إذ كان بين يديه جهة عينيه، فأثبت وجود الله تعالى ولم يقدر على إنكاره، فجعله [إبليس] يُشْرِك به في ألوهيته. / وجاء المُعْقِل من خلفه، فإن الخلف ما هو محل النظر، فقال له: ما ثم شيء، أي: ما في الوجود شيء يُقال له: الإله<sup>(3)</sup>. - انتهى.

(1) ليست في (ت)، (س).

(2) ليست في (ت)، (س).

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 301، بصرف.

قال في كتاب روح القدس في مناصحة النفس: «إن استعملت سر الألوهة ولم تستعمل من هذه الأدوية خرجت مع فرعون ونمرود»<sup>(1)</sup>، وحيث إن الشيخ قدس سره وثل أمر فرعون إلى الله في موضع، وقال بكفره في موضع، وصرح بكونه من أهل النار في موضع، علم أن ما ذكره في باب إيمانه من قيل البحث لا من قيل الاعتقاد فإن قيل لو كان كذلك فلم قال: «قبضه الله طاهرًا مطهرًا».

قلنا [الكاررومي]: لما قرر دليل إيمانه ولم يخل ذلك الدليل عن قوة قد «طاهرًا مطهرًا»، وهو كذلك. فإن إيمانه ثابت، بناء على قوة أدلته، وإذا ثبت إيمانه، وقد صح أن الإيمان يجب ما قبله، كان طاهرًا مطهرًا. هذا معنى كلامه قلت [البزنجي]. (قوله: «وإذا ثبت إيمانه... إلخ»، مبني على التحقيق. وما قبله وهو قوله: «وحيث إن الشيخ» إلخ... كلام خطائي، وذلك أنه ليس في نمرود نصريح بكفره، وقوله المار: «كفرعون ونمرود» يحتمل أن يكون معه كتكبر فرعون، أو كفرعون لو مات على ذلك ولم يتب في آخر عمره، وبذلك هي الثاني قوله في روح القدس الذي نقله الأصل: «إن استعملت سر الألوهة ولم تستعمل من هذه الأدوية» إلخ... فإن فرعون استعمل دواء التوحيد والثوبة في آخر عمره، فلم يكن من أهل النار. ولهذا البحث مزيد تحقيق في كتاب التأييد. و<sup>(2)</sup> لا بُد من إنجاز الوعد بإيراد خلاصة التأييد والعون توضيحًا للمقدمة، وتوضيحًا للمرام.

[خلاصة كتاب التأييد والعون للفائزين بإيمان فرعون للبزنجي]

فأقول [البزنجي]: لا بُد من مقدمات:

أحدها: أنه قد تقدم في المقدمة أنه لا يجوز إطالة اللسان في أعراض أهل

(1) محمود عراب، شرح رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ط2، دمشق، 1994، ص158.

(2) ما بين قوسين ليس في (ت)، وهو من قوله: «قوله». وإذا ثبت إيمانه، إلى قرن «في كتابنا التأييد. و». والإضافة من بقية النسخ المخطوطة.

لا إله إلا الله، والمُبادرة إلى تكفير أهل القبلة، ومرّ معنى الكفر والإيمان فاستحضر ذلك هُنا.

ثانيتها: لا إجماع على كفر فرعون، فقد نقل السراج المخزومي، وهو دمشقي من تلامذة السراج البلقيني، أنه ذهب إلى القول بإيمان فرعون جمع كثير من السلف، لما حكى الله عنه من النطق بالشهادة، وكان ذلك آخر عهده بالدنيا. بل قال الإمام أبو بكر الباقلاني: "يقول إيمانه هو الأقوى من حيث الاستدلال". وقال العلامة المهائمي: إن البيهقي نقل القول بإيمانه عن جماعة من العلماء، وإن بعض المُفسرين نقل ذلك أيضًا، قال ذلك في رسالته المُسمّاة بـ الرتبة الرفيعة. وأخبرني الشيخ الكامل ميرزا بن محمّد الشامي الدمشقي ثم المدني أن حافظ الشام شمس الدين الميداني أخبره أنه رأى في بعض الكتب أنه ذهب إلى إيمانه أربعة عشر من كبار أئمة السلف.

### [حجة الإجماع]

وبتقدير وجود الإجماع فلا كفر بمُخالفته (لما قال حجة الإسلام الغزالي في فيصل التفرقة بين الإسلام / والزندقة:

[114ب]

"إن الحكم بالتكفير بمُخالفة"<sup>(1)</sup> الإجماع من أغمض الأشياء، إذ شرطه أن يجمع أهل الحلّ والعقد في صعيد واحد، فيتفقون على أمر واحد اتفاقاً صريحاً، ثم يستمرّون عليه مدة عند قوم، وإلى تمام انقراض العصر عند قوم. أو يُكاتبهم الإمام في أنظار الأرض فيأخذ فتاويهم في زمان واحد، بحيث تتفق أقوالهم اتفاقاً صريحاً حتى يمتنع الرجوع عنه والخلاف بعده. ثم النظر بعد ذلك في صاحب المقالة، هل بلغه الإجماع؟ إذ كل أحد لا تكون الأقوال عنده مُتواترة ولا مواضع الإجماع عنده مُتميزة عن مواضع الخلاف، وإنما يُدرك ذلك شيئاً فشيئاً، وإنما يعرف من مُطالعة الكتب المُصنّفة في الاختلاف وإجماع السلف. (...) فلإذن كل من خالف

(1) ما بين قوسين ليست في (م).



الإجماع ولم يثبت عنده فهو جاهل وليس بمتكلم، فلا يحسن تكلمه،  
والاستقلال سره التحقيق في هذا ليس بالبسيط، ( ) فإن رأيت لفظة  
الذي يصفه الفقه بحومر في الكبير والتفليل فأصرح به ( ) انتهى

ثم إن الإجماع يختلف في الاحتجاج به، فقد خالف في 'حجة الإجماع'  
جميع، والقائلون بحجته اختلفوا في بعض صوره، كالذي شدّ عنه بعض  
المجتهدين كواحد وثلاثين، وكالإجماع السكوني وهو ما أتاه بعض المجتهدين  
مؤلاً ومعللاً وانتشر وسكتوا عليه فلم يُكرره، وكالإجماع المسبوق بالخلاف.  
والمنهور في الأول [أي ما شدّ عنه بعض المجتهدين] أنه ليس بحجة ولا  
بإجماع، وحكاها أبو بكر الرازي من الحنفية عن الكرخي منهم، وفي البحر  
لزرکشي أنه المذهب، يعني: عدم الحجّة، ونقله الأملدي عن ابن جرير، وإلى  
بعض كلام أبي محمد الجويني والد إمام الحرمين. قال الصفي الهندي: والقائلون  
بأنه إجماع مُرادهم أنه ظني لا قطعي. والمشهور في الثاني [أي: السكوني] أنه  
حجة، وهل هو إجماع؟ وجهان لم يرجح الرافي منهما شيئاً. قال الزركشي.  
الراجح أنه إجماع، وعن الإمام الشافعي رحمه الله أنه ليس بإجماع، لقوله: 'لا  
يسب نلساكت قول'. قال الزركشي: 'ومن قال: إنه إجماع أراد أنه ليس  
بقطعي'. وأمّ الثالث [المسبوق بالخلاف] فقالت الحنفية: /إنه ظني بمنزلة  
أخبار الأحاد، ونقل الزركشي عن صاحب التقويم منهم أنه أدنى مراتب  
الإجماع، وقال الزركشي: الحق أنه مظنون، قال: وإلى يُشير كلام إمام الحرمين.  
ثم إننا إذا قلنا بأن الإجماع حجة قطعية في غير ما مرّ من الصور، فالذي  
عنه الجمهور وصححه القاضي في التقريب والغزالي في كتبه أنه لا يقبل فيه  
'أحد الأحاد، فالمقول بالأحاد إجماع وليس بحجة. وقيل: يُقبل، فيجب العمل  
به ولا يُعبد إلا الظن، وعليه الفقهاء، وصححه المتأخرون، قالوا: ولا يُقضى به

(115)

(1) العربي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص200. والنص كما ورد عند العراقي يد  
على النحو الآتي: 'وأما ما يستند إلى الإجماع فترك ذلك من أغصن الأشياء.'  
يوجد في (س، ق147) ختم وقف السلطان سليم.

على القواطع والنصوص من الكتاب والسنة المتواترة، كالحال في أواخر الأحاد، فإنها تُقبل في العمليات، دون العلميات.

وقد اتفق المحققون من أهل الأصول والمتكلمين على أن شرط التكفير بمخالفة الإجماع أن يكون المُجمع عليه ممّا علم من الدين بالضرورة، بحيث يشترك في معرفته الخواص والعوام: كحرمة الخمر والزنا، وإلا فإن خفي على العامة: كاستحقاق بنت الابن السدس، وحرمة نكاح المُعتقة بالعتق، فلا يكفر بمُخالفته. ذكر هذا ابن الحاجب، والأمدى، والصفى الهندي، والسيد الجرجاني، والتفتازاني، والعضد، والزركشي، وابن الهمام. ومن قبلهم الرافعي، والووي، ومن المالكية القرطبي. بل اتفق هؤلاء على أن الكفر بمخالفة الإجماع القطعي ولو كان ضرورياً محلّ خلاف، وإن الذي ذكرناه من الكفر بالضروري دون غيره هو المُختار من ثلاثة أقوال لهم. ثانيها: لا يُكفر بمُخالفته مُطلقاً؛ ثالثها: يُكفر مُطلقاً، والمُختار التفصيل المذكور. قال العلامة ابن حجر في التحفة:

"وشرطه أن يعلم من الدين بالضرورة، ولم يجز أن يخفى عليه، أمّا ما لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس، وحرمة نكاح المُعتقة للغير، وما لمُثبته أو مُنكره تأويل غير قطعي البطلان، أو يُعذ عن العلماء بحيث يخفى عليه ذلك، فلا كفر بجحده لأنّه ليس فيه تكليب. قال: ومن أفراد قولنا: "وما لمُثبته أو منكره" إلخ... إيمان فرعون الذي رعبه قوم، فإنّه لا قطع على عدمه، بل ظاهر الآية وجوده. قال: وبما تقرّر علّم خطأ من كفر القائلين بإسلام فرعون، / لأنّا وإن اعتقدنا بطلان هذا القول لكونه غير ضروري، وإن فرض أنّه مُجمع عليه<sup>(1)</sup>. - انتهى، وهو نفيس جداً.

[115]

ثالثها: مذهب أهل الحق من المحدثين والصوفية والمتكلمين أنّه لا يلزم من الإيمان والنطق بالشهادتين عدم دخول النار، ولا عدم التعذيب بها، وإنّما

(1) انظر: حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج 9، ص 87، 88.

اللازم عدم الخلود في النار. فكل مَنْ آمَنَ بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد في النار، وإن دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد. ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها، بل يخرج من النار كلّ مؤمن، بل وكلّ موحد، كما دلّت عليه الأحاديث، إذ قد يُعَذَّب بغير الكفر من الذنوب. ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم: «(الإسلام يَحُبُّ ما قبله)»، و «(التوبة تَجُبُّ ما قبلها)»، أن لا يُعَذَّب إذا مات عقب أحدهما، لأنّ محلّ ذلك في الذنوب التي بين العبد وربّه، كالكفر والزنا وشرب الخمر. أمّا حقوق العباد فلا تسقط بالإسلام ولا بالتوبة، بمعنى الندم، بل لا بُدَّ مع الندم من إيصال الحقّ إلى صاحبه أو الاستحلال منه. وقد بسطنا القول في هذه المسألة في التأييد والعون، فراجعه.

رابعتها: إسلام المُضْطَرِّ والمُكْرَه مقبول في ظاهر الشرع، فلو قُدِّم إلى السيف للفصاص مثلاً فأسلم، حكمنا بصحّة إسلامه، وأنّ هذا ليس من إيمان البأس، وأنّ إيمان البأس الذي لا ينفع معه الإيمان هو الذي علّم علماً يقينياً أنّه ميت في هذه الحالة. فلو غلب على ظنّه السلامة أو استوى الهلاك والسلامة، أو غلب على ظنّه الهلاك ولم يوقن، وآمن، نفعه الإيمان، كأن غرق والساحل قريب أو يُحسن السباحة فأمن فإنّه يُقبل منه، وهذا ممّا لا يُنازع فيه.

خامستها: التوبة مقبولة، والإسلام كذلك، ما لم يغرغر صاحبه. ومعنى الغرغرة أن تتعطل حواشيه ويغيب عن الأمور الدنيويّة، وتظهر له أمور البرزخ وأحواله، بحيث لا يرى مَنْ عنده ولا يسمع كلامه، ولا يرى إلّا الملائكة وما قدّم من الأعمال، وملك الموت ونحو ذلك. فمتى قدّم الشهادة أو التوبة على تلك الحالة قبلت منه، وأدلة هذه المُقَدِّمة / مبسّطة في التأييد أيضاً، فليُراجعه (114) مَنْ أراد الإحاطة بذلك.

وإذا تمهّدت هذه المقدمات فاستمع لما يُتلى عليك:

فتقول: حاصل كلام الشيخ قدّس سرّه في الفصوص والفتوحات الاستدلال على إيمان فرعون بطواهر، بل بنصوص من القرآن، فلنذكر وجه استدلاله بها، ثمّ نزيده وضوحاً، مُستعيناً بالله، ومُستمدداً من روحانيّته قدّس سرّه:

الآية الأولى: قوله تعالى حكاية عن آسية رضي الله عنها: ﴿لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَشْجِذَهُ وَلَئِكَ﴾ [القصاص: 9]. وجه الاستدلال أنها كانت كاملة، أي: مخلوقة للكمال، بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لها بالكمال في الحديث الصحيح: ((كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران)). رواه الشيخان وأحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي موسى رضي الله عنه، وكففت شهادة مُعدلة. وإذا كانت كذلك وجب أن تكون مُنطقة بنطق إلهي، فوجب أن يكون "عسى" في قولها: ﴿عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا﴾ من الله، لأنه هو الذي أنطقها بذلك؛ ولا شك أن "عسى" من الله تعالى واجب الوقوع، فوجب أن ينفعهما جميعًا. وقد ظهر نفعه صلى الله عليه وسلم إياها بإيمانها بالاتفاق، فيجب أن ينفعه أيضًا تصديقًا لقولها المنطقة هي به بالنطق الإلهي "ينفعنا" بلفظ المُتَكَلِّم مع غيره. وفرعون لم ينفعه في الدنيا إذ لم يَنْجُ من الغرق، فلزم أن ينفعه في الآخرة، ولا يُمكن نفعه فيها إلا بالموت على خالص التصديق والإيمان. وقد نطق بالإيمان مُخلصًا فوجب أن يُقَبَّل إيمانه، وهو المطلوب.

فإن قلت: روى ابن جرير عن محمد بن قيس (أنها حين قالت: قرّة عين لي ولك، قال فرعون: قرّة عين لك أما لي فلا)<sup>(1)</sup> قال محمد بن قيس: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لو قال فرعون: قرّة عين لي ولك لكان لهما جميعًا)).

قلت: نفى كونه قرّة عين له بالنظر إلى الدنيا، فإنّ عينه كانت قريرة بالملك، وكان موسى سبب زواله على ما كان أخبره به المنجمون والكهّان، فاعتمد قولهم، فأخبر بأنه سبب زوال قرّة عينه التي هي الملك، فكيف يكون قرّة عينه؟ ولو قالها لكان هداه الله تعالى قبل ذلك، وأقرّه موسى على منك، وقرّت عينه بالملك، كما / قرّت بالإيمان. وقد ورد في بعض الآثار أنّ موسى وعده بأربعة أشياء لو آمن، منها: بقاء مُلكه لو آمن حال مُلكه، فلم يفعل. ولو قال: "لي ولك" لكان وثق لما وعده موسى، على أنّه حديث ضعيف، فلا تقوم به الحجة.

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

فإن قلت: روى النسفي في التيسير عن وهب أن فرعون قال لآسية: "عسى أن ينفعك، وأما أنا فلا أريد نفعه". قال ابن عباس: "لو أن فرعون قال في موسى<sup>(1)</sup> كما قالت آسية لنفعه الله به، ولكنه أبى ذلك للشقاء الذي كتبه الله تعالى عليه".

قلت [البرزنجي]: على فرض صحته يمكن أن يكون معناه لنفعه نفعاً مُمَاثِلاً لنفعها، بأن يكون نفعاً كاملاً في الدارين، ولم يحصل له ذلك للشقاء الذي كُتِبَ عليه من العرق. على أنه لم يكن مُنْطَقاً بالتطوق الإلهي، ولهذا لم يحك الله كلامه، وحكى كلامها.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 44]، وجه الاستدلال بها أن الله تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول لهما قَوْلًا لِّئِنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى، والضمير في "له" لخصوص فرعون كما ترى، و"لعل" من الله واجبة الوقوع، كما قالوا في "عسى"، فلا بد وأن يتذكر ويخشى. ولم يقيد التذكر والخشية بالحال ولا بالاستقبال، فيشمل الزمان المطلق الصادق بالحال والاستقبال. ولم يقل: إنه تذكر أو خشي قبل ذلك الوقت، وقد تذكر عند الفرق افتقاره إلى الله تعالى، وخشي عذابه فالتجأ إليه وتبرأ عما سواه، فعلم أن هذا هو التذكر والخشية المترجيان الموعودان بـ "لعل"، فوجب أن يكون قبل إيمانه تحقيقاً لمعنى "لعل"<sup>(2)</sup> من الله تعالى، وقد مرّت الإشارة إلى هذا التقرير في كلام الشيخ المقول من الفتوحات.

وأقول: لولا أن الله تعالى أراد إيمانه لما أمر رسوله ببلين القول معه، ولقال لهما: أغلظا له القول كما قال لحبيبه صلى الله عليه وسلم في شأن الكفار والمنافقين: ﴿وَأَغْلَظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 73] [التحريم: 9]، فإنه لما أخبر بأن مأواهم جهنم وبئس المصير، وعلم موتهم على الكفر، أمره بالغلظ. ولما علم أن فرعون يموت على الإيمان، أمرهما ببلين القول معه. ألا ترى كيف وصف النبي صلى الله عليه وسلم باللين في حق المؤمنين حيث قال: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتُ

(1) في موسى ليس في (ت).

(2) لست في (ه).

قَطًا ظِلِّطَ / الْقَلْبَ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ» [آل عمران: 159]، ولا شك أن الانفضاض من [1117] حوله سبب العذاب، فكان اللين رحمة. فأمر موسى وهارون عليهما السلام باللين مع فرعون لئلا ينفض وينفر منهما.

فائدة: في كتاب أسرار التنزيل قال بعضهم في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَنَّا﴾ [طه: 44]، "معنى ذلك القول اللين أن يقولوا له: وجدت عمرك أربعمئة سنة تقول: 'أنا ربكم الأعلى'، فقل مرة واحدة: 'أنت الرب الأعلى' ليفتر لك كفر أربعمئة سنة، ويظهر لك من نجاسة الشرك والكفر". - انتهى.

فقد تكفل رسولان عظيمان بأمر الله تعالى له بالنجاة إن أقرّ بالتوحيد مرة، وقد فعل، فوجب أن يقبل منه وفاء من الله تعالى بكفالتهماء. فسبحان من وسعت رحمته كل شيء، ومغفرته كل ذنب، ولو أسرف. إنه هو الغفور الرحيم.

الآية الثالثة: وهي عمدة الباب وعليها مدار ثبوت المتاب<sup>(1)</sup>، قوله تعالى: ﴿حَقٌّ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ مَآءْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي مَآءْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ وَآلَا مِنْ النَّسِيلِينَ﴾ [يونس: 90]. وجه الاستدلال بها أن فرعون قد نطق بالشهادة قبل الغرغرة حالة التمكّن من النطق، وذلك لأنه نطق بها قبل أن يدخل حلقه الماء، إذ النطق مع امتلاء الفم والحلق من الماء محال عادة، كما هو معلوم لكل أحد. فلا بد وأن يكون نطق ولم يدخل الماء حلقه، ولا يلزم ارتكاب المجاز في قوله: ﴿قَالَ مَآءْتُ﴾ إلى آخره.

فإن قلت: كما أنه تعالى أثبت له القول كذلك أثبت إدراك الفرق إياه، والإدراك هو الإحاطة.

قلت [البَرَزَنَجِي]: نعم، ولكن الفرق هو انغمار الجسد بالماء، ولا ينزم من انغمار ظاهر الجسد دخوله حلقه، وسبب الهلاك هو الثاني دون الأول. فالظاهر أنه لما رأى الماء يغمر عسكره من ورائه، وعلم أنه مدركه نطق بذلك قبل الإدراك التام المانع من النطق حال تمكّنه منه. وكرر الإيمان مرتين أو ثلاثاً بناءً على قراءتي فتح

(1) في (م) الباب.

١١٧] يقال<sup>(١)</sup> على القول بتباين مفهومَي الإيمان والإسلام: إنَّ قوله: "آمنت" / إخبار عن التصديق الحاصل له بقلبه، أي: "صدقت بقلبي"، وقوله "أن لا إله إلا الله" الخ... تُنطق بالشهادة التي هي أعظم أركان الإسلام، مع عزمه على الإتيان ببقية الأركان. ومن نطق بها كذلك صحَّ أن يُقال: إنه من المسلمين، فأخبر عن نفسه بالإسلام، وقال: "أنا من المسلمين"، فمعناه أنني جمعت بين الإيمان<sup>(٢)</sup> والإسلام، وإذا كان كذلك وجب قبوله بوعده الله تعالى الذي لا يخلف الميعاد.

فإن قلت: قد قال تعالى في سورة المؤمن<sup>(٣)</sup>: ﴿فَلَرَّ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا نَصْرًا﴾ [غافر: 85]، وهذا إيمانٌ عند رؤية البأس، إذ البأس مُقَسَّرُ بشدة العذاب، والغرق منها.

قلت [البرزنجي]: الجواب من وجوه:

أحدها: وهو للشيخ رضي الله عنه، إنَّ لا نسلم أنَّه "إيمان البأس"، لأنَّ "إيمان البأس" هو الإيمان عند تيقن الموت، بأن تظهر له الأمور الأخروية من أحكام الآخرة، ورؤية الملك وغير ذلك، وتعطيل حواسه. وهو قد آمن عند رؤية المؤمنين يمرُّون في الطريق اليابس راجينَّ النجاة بالإيمان، وقد حصل علم ذلك له بالتجربة، فليس إيمانه إيمان البأس بهذا المعنى، فلم يدخل في الآية. وعلى هذا؛ فالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ﴾ [يس: 98]، مُنْقَطِعٌ، لأنهم لم يروا البأس بهذا المعنى.

(١) حاشية في (س، ق ١٥١) مفادها: 'بلغ'.

(٢) حاشية في (س، ق ١٥١ب) مفادها: 'بلغ'.

(٣) وهي سورة غافر، ويطلق عليها اسم سورة المؤمن، لأنها تذكر قصة مؤمن آل فرعون، ذكر البياض في بداية تفسيره لسورة غافر: "سورة المؤمن مكية وآياتها خمس وثمانون". عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البياضوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البياضوي، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٥، ص ٥١.



فإن قلت: تيقن الموت لا يتوقف على تعطيل الحواس، ومشاهدة الأمور الأخروية، فإن ذلك إيمان الغرغرة. وإنما إيمان البأس هو الإيمان<sup>(1)</sup> عند البأس<sup>(2)</sup> بالتحقق من الحياة وتحقق الموت. وقد يكون تحققه<sup>(3)</sup> بإخبار الصادق المعصوم. والعلّة في عدم قبوله زوال الإيمان بالغيب الذي عليه مدار التكليف، وإيمان فرعون من هذا الثاني، ولهذا عدّ أكثر المفسرين الاستثناء في حق قوم يونس مُتصلاً.

قلت [البرزنجي]: قد مرّ في المقدمة أنّ التيقن إنّما يحصل إذا أخبره المعصوم بالعذاب المخصوص، وبأماراته وزمانه ومكانه وغير ذلك، ويعلم صدق المخبر ولو مع جحوده، وهو هنا ممنوع. إذ من الجائز أن موسى لم يكن أخبره بالغرق، بل هذا هو الظاهر؛ لأنّ موسى خرج خفية، ولو أخبره لما تبعه إلى الهلاك، لأنّه كان يعلم صدق موسى، وإن كان / يظهر لقومه كذبه ويقول: ﴿وَلَيْ لَأُكُفُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: 37]، وإن لم يُصدّقه، فانتفى الشرط الأخير. وإسما قلنا: "إنّما يحصل" إلخ... لأنّ قبل الإخبار، يحتمل عنده أن يكون شيء آخر سوى سبب هلاكه، فلا يخرج إيمان فرعون عن الإيمان بالغيب.

قال المحقق الدواني: "ويدلّ على أنّه ليس إيمان الغرغرة طول الكلام وطول الملام"<sup>(4)</sup>.

أقول: وطول البشارة إنّما مرّ عن الشيخ أنّ قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَنَّكَ﴾ [يونس: 92] بشارة، وأنّه قاله تعالى قبل موت فرعون، ومثله لا يكون إلّا في حال استقرار الحياة وبقاء العقل والحواس والشعور.

(1) ليت في (س).

(2) ورد في (ت) بعد كلمة "البأس" "بالتحية"، ولا معنى لها لأنّ الباء أيضاً بالتحية، والأصح: اليأس كما أثبتناه.

(3) ليت في (س).

(4) انظر: كتاب إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه للعلامة علي بن السلطان محمد القاري، تحقيق وضبط محمد ابن الخطيب، القاهرة، المطبعة المصرية ومكبتها، 1964، ص 20.

ثانيها: وهو للشيخ أيضًا، إنَّ المراد لم يك<sup>(1)</sup> ينفعهم بدفع العذاب عنهم في الدنيا. وفرعون لم ينفعه بهذا المعنى، إذ لم يدفع عنه عذاب الدنيا، وإنما نفعه في الآخرة، فالآية على عمومها. ولا منافاة بين المراد بها وبين قبول إيمانه، والدليل على هذا المراد أمور:

أحدها: ما قاله الشيخ رضي الله عنه في قوله تعالى في سورة يونس: ﴿مَرَلَا كَأَنَّ قِرْبَةً مَّأْنَتْ فَمَعَّمَهَا إِيمَنُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُؤْسَ لَمَّا ءَامَوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: 98]، ما نصّه: "فإنه تعالى لما استثنى قوم يوس من عدم نفع الإيمان عند البأس، وأثبت لهم النفع على خلاف العادة، بين النفع المذكور وفسره بكشف عذاب الخزي عنهم في الحياة الدنيا، وتمتيعهم إلى حين. فدل على أنَّ النفع المنفي عمَّن سواهم هو النفع الدنيوي دون الآخري<sup>(2)</sup>."

ثانيها: ما نقوله: إنَّ مؤمن آل فرعون قال: ﴿يَقُولُ أَتَيْتُكُمْ بِذِكْرٍ مِّنَ رَبِّكُمْ فَأَنْتُمُ الْمُشْكِكُونَ﴾ [غافر: 38]، ولا شك أن أتباعه إنما هو في الإيمان بالرسول، فكأنه قال: "آمنوا"، ثم قال: ﴿يَقُولُ لَكُمْ أَلَمْ أُكَلِّمُكُمْ فَلَوْلَ مَا تَعْبُدُونَ فِي الْأَرْضِ فَكَن يَنْصُرُنَا مِن بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا﴾ [غافر: 29]، أي: إن لم تؤمنوا بآتكم بأس الله، فمن ينصركم من بأس الله إن جاءكم؟ والعدول من الخطاب إلى التكلم من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَلِيَّ لَا أَعْبُدُ إِلَّا ذِي قَلْبَيْنِ﴾ [يس: 22]، (أي: ما لكم لا تعبدون الذي فطركم؟)<sup>(3)</sup> فهو لإمحاض النصيحة أو للخوف، لأنه كان يكتم إيمانه. وقال البيضاوي: "إنما أدرج نفسه في الضميرين، لأنه كان منهم في القرابة، وأراهم أنه معهم ومُساهم فيما ينصح لهم"<sup>(4)</sup>. - انتهى. والبأس الذي وعدهم به هو العذاب الدنيوي بدليل / قوله: ﴿إِنِّي لَمَأْثُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ الْآخِرَاتِ﴾ [غافر: 30]. فدل على أنَّ إيمان البأس عدم نفعه مقصور على عذاب الدنيا، لا أنه لا ينفع مطلقًا.

(1) ليست في (س).

(2) لم أجد في الفصوص ولا الفتوحات ولا كتاب الدواني!

(3) ما بين قوسين ليست في (س).

(4) البيضاوي، ج 5، ص 56.

قال شيخنا [الكوراني] أيده الله تعالى: إنَّ 'لَمَّا' في قوله تعالى في [سورة] المؤمن «لَمَّا رَأَوْا بَأْسًا» على هذا الوجه يكون ظرفًا للنفع لا للإيمان، أي: لا ينفعهم حين رؤية بأسنا.

أقول: [البرزنجي] وظاهره أنَّ الإيمان السابق على البأس لا يدفع البأس، وهو كذلك كما يدلُّ له حديث الخسف بجيش البراء<sup>(1)</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: «(نعم! إذا كثر الخبث)»، لمَّا قالت أم سلمة رضي الله عنها: "أنهلك وفينا الصالحون؟".

ثالثها: ما نقوله أيضًا: إنَّ قول المؤمن المذكور: «وَأِنْ يَكُ كَذِبًا فَلَيْتَهُ كَذِيبُهُ وَلَئِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدْكُمْ» [غافر: 28]، إشارة إلى أنَّهم إنما يُصيبهم على تقدير صدقه وعدم إيمانهم به من موعوده العذاب اللنيوي فقط، فلو كان الإيمان عند البأس لا ينفع كان يجب أن يصيبهم كل الذي يعدهم لا بعضه.

قال السيوطي في الإنقاذ:

خَرَجَ الْآيَةُ أَبُو عبيد على إطلاق البعض وإرادة الكل، "وتعقب بأنَّ موسى كان وعدهم بعذاب في الدنيا وعذاب في الآخرة، فقال: يُصِيبُكُمْ هَذَا الْعَذَابُ الَّذِي فِي الدُّنْيَا، وَهُوَ بَعْضُ الرَّعِيدِ، مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِعَذَابِ الْآخِرَةِ، ذَكَرَهُ ثَعْلَبٌ<sup>(2)</sup>." - انتهى.

وقال البيضاوي في تفسيره: "لا أقل من أنَّ يُصِيبُكُمْ بعضه أو يُصِيبُكُمْ ما يعدكم من عذاب الدنيا، وهو بعض مواعيده، قال: وتفسير البعض بالكلِّ مردود"<sup>(3)</sup>. - انتهى.

رابعها: ما نقوله أيضًا: إنَّ الأحاديث الصحيحة الكثيرة دلَّت على أنَّ

(1) في (س) الخسوف بجيش اليد.

(2) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإنقاذ في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1426هـ، ص 151. قد ورد في المطبوع: من غير نفي لعذاب الآخرة

(3) تفسير البيضاوي، ج 5، ص 56، باختصار.

الإيمان يُقِلُّ ما لم يعرغر المكلّف، كما في المُقدمة الثالثة من التأييد والعون، وظاهرها الإطلاَقُ الشامل لذي البأس وغيره. وقال المُحقِّق الدواني: إن قوله تعالى: ﴿يَعَادِي الَّذِينَ أَسْرَوْا﴾ (المرمر: 53) الآية، دل على قبول الإيمان مُطلقاً، ولم يُقَيّد وقتاً ودون وقت ولا شخصاً دون شخص، فدخل إيمان البأس وغيره<sup>(1)</sup>. انتهى.

وإنما لم يُقِلَّ من المعرغر لأنّ التكليف قد ارتفع عن المُعرغر، فوجب أن يكون المُراد بالنفع المُنفي عند البأس هو النفع الدنيوي جمعاً بين النصوص بحسب / الإمكان، وإعمالاً لها في الحديث والقرآن. (1119)

الوجه الثالث من أوجه الجواب وهو مأخوذ من كلام القيصري<sup>(2)</sup>: إن عدم نفع الإيمان بالنظر للدنيا عند البأس أكثرى لا كلي، وبيانه أن الله تعالى نفى نفع الإيمان عند البأس في آية المؤمن فقال تعالى: ﴿لَمْ يَكْ يَكْ يَفْعُهُمْ إِيْسَهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَلَاءً﴾ [غافر: 85]، وفتح وحضّ عليه في آية يونس، فقال تعالى: ﴿لَمَّا كَانَتْ قَرْيَةٌ كَانَتْ فَعْمَهَا إِيْمَنًا﴾ [يونس: 98]، وأثبت نفعه على تقدير وجوده، فتعارضتا، فوجب الجمع بينهما دفْعاً للتعارض. فيحمل عدم النفع على الأغلب الأكثر، والتويخ والتخفيف على النادر الأقل. والمعنى: فلم يك ينفعهم غالباً، وكان ينبغي أن يؤمنوا قريباً كان نفعهم، وإيمان فرعون من الغالب.

فإن قلت: لِمَ لَمْ يخرج إيمانه عن الغالب، حيث لم ينفعه، كما خرج إيمان قوم يونس حيث نفعهم وكشف عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا، وما الحكمة في ذلك؟

قلت: أجاب شيخنا آية الله تعالى بأن قوم يونس اجتمعوا على التوبة والتصرع، ويد الله مع الجماعة، فرحمهم الله بكشف العذاب عنهم. وقوم فرعون لم يُتَابِعُوهُ على الإيمان بل انفرد فرعون عنهم بالإيمان، فعقّبهم الله بالبلاء.

(1) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 20.

(2) القيصري يتناول هذه الفكرة في شرح نصوص الحكم، طهران 1386، ص 1143.

لكثرة الخبث، ويحشرون على نياتهم كما في الحديث الصحيح، فلا دلالة في كونه غرق معهم أن لا يكون قُبِلَ الله إيمانهم. فالتحصيل في آية هوس على اجتماع القرية كلها على الإيمان، لينفعهم إيمانهم بركة الحمية. ويشير لذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا﴾ [الأنعام 43]، أي: نصرعوا كلهم ليدفع عنهم العذاب.

أقول: ويمكن أن يكون هذا هو النكتة في ذكر قرية دون شخص واحد.

الوجه الرابع: وهو لنا أيضاً، إن المراد بالبأس المنفي عنده نفع الإيمان هو بأس الآخرة، والمحضوض على الإيمان عنده الثبوت نفعه فيه هو بأس الدنيا. ففي تفسير<sup>(1)</sup> النسفي إن بآسنا قُسر بعذاب القبر، وهو يؤيد ما قلنا، والقرية على إضافة البأس إلى ضمير العظمة جمعاً بين الضمين. فيكون التوبيخ والتحفيز بالنسبة إلى بأس الدنيا، وإثبات النفع بالنسبة إليه أيضاً، ونفي النفع بالنسبة / [110] لبأس الآخرة. فإن كل كافر يؤمن عند بأس الآخرة لشهوده كل ما أخبر به النبي، فلا يكون إيماناً بالغيب، وأوّل ذلك من الغرغرة.

ثم رأيت في الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة رواية أبي مطيع، قال أبو حنيفة: "لا يدخل النار إلّا كلّ مؤمن"، قلت: والكافر؟ قال: "هُم مُؤْمِنُونَ يَوْمَئِذٍ"، قلت: وكيف ذلك؟ قال: لقوله عز وجل: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللّهِ وَحَدُّهُ وَسَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ • فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسًا﴾ [غافر: 84، 85] الآية. - انتهى. فهذا هو قد حمل أبو حنيفة البأس في الآية على بأس الآخرة، وهو موافق لما اخترناه، والله الموفق.

و'لَمَّا' في ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ على هذا الوجه ظرف للإيمان لا للسمع. وليس هذا جواب القيصري، فإن البأسين في كلامه دنيويان، وفي كلاما أحدهما دنيوي والآخر أخروي، فتعظن.

(1) في (س) تيسير وكتب على الهامش بخط النسخ: "لمنه تفسير".

الوجه الخامس: وهو لنا أيضًا، إننا نقول: إن إيمان البأس ينفع حتى في الدنيا، ويدفع عن صاحبه العذاب الدنيوي، ولا نسلم أن آية يونس تدل على عدم النفع، لأننا نجعل الاستثناء من الكون المنفي، كما ستأتي الإشارة إليه. والمعنى: لم يكن قرية آمنت بأجمعها إلا قوم يونس، فإنهم آمنوا بأجمعهم، ولما آمنوا كذلك كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ببركة الجمعية. ولو اجتمع أهل كل قرية على الإيمان لنفعهم كما نفع قوم يونس، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذْ سَأَلْتَهُمْ نَاسًا تَضُرُّوْا﴾ [الأنعام: 43]، أي: لن دفع عنهم بأسنا، ﴿وَلَكِنْ قَتَلْتُمْ قُلُوبَهُمْ وَرَبِّئِنَّ لَهُمُ الْفِتْنُنَ مَا كَانُوا يَصْلُوتُ﴾ [الأنعام: 43]، ومن زين له سوء عمله لا يتوب عنه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ • وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ﴾ [يونس: 96، 97]، ولا يرد عليه عدم نفع فرعون بهذا المعنى، لأنهم لم يجتمعوا، فحرم بركة الجمعية، وانضم إليه كثرة الخبث، فلم ينفعه في الدنيا.

فإن قلت: قد جعل المفسرون آية يونس نافية لنفع الإيمان، ثم منهم من جعل "لولا" نافية، ومنهم من جعلها تحضيضية، لكن بالنسبة لما قبل البأس، وعيارة اليفاضي:

"فهل كانت قرية من القرى التي أهلكتها آمنت قبل مُعاينة العذاب، ولم تؤخر إليه [كما أخر فرعون] ﴿نَفَعَهَا إِيسَى﴾ بأن يقبله الله منها ويكشف العذاب عنها، / ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾، لكن قوم يونس ﴿لَقَدْ آمَنُوا﴾ أول ما رأوا علامة العذاب ولم يؤخروه إلى حلوله ﴿كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يونس: 98]. ويجوز أن تكون الجملة في معنى النفي، لتضمن حرف التحضيض معناه، ليكون الاستثناء مُتصلاً، لأن المراد من القرى أهاليها، كأنه قال: ما آمنت أهل قرية من القرى العاصية فنفعهم إيمانهم إلا قوم يونس، ويؤيده قراءة الرفع على البدل<sup>(1)</sup> - انتهى.

[120]

وقوله: لأن المراد من القرى، إلخ... علة لصحة الاستثناء المتصل، فإن شرط صحته كون المخرج من جنس المخرج منه كما صرح به الكشاف فقال: 'إلا قوم يونس استثناء من القرى لأن المراد أهاليها' <sup>(1)</sup>. - انتهى.

لكن عبارة البيضاوي أحسن؛ لأنه ذكره بعد الاتصال. إذ الاستثناء المنقطع لا يتوقف على ذلك، وإن كان تقدير الأهل واجباً على كل تقدير، إذ الإيمان فعل الأهل لا فعل القرى. وعبارة الكشاف موهمة توقف النوعين على ذلك، حيث قال بعد ما مر: "وهو استثناء منقطع"، بمعنى: 'ولكن قوم يونس لما آمنوا'، ويجوز أن يكون متصلاً، والجملة في معنى النفي، كأنه <sup>(2)</sup> قيل: 'ما آمنت قرية من القرى الهالكة إلا قوم يونس'، وانتصابه على أصل الاستثناء. وقرئ بالرفع على البدل، روي عن الجرمي والكسائي <sup>(3)</sup> - انتهى.

وقال الطيبي في دفع ذلك عنه ما نصه:

"يعني أن الاستثناء منقطع، وأن قدر أهاليها، لأن أهالي تلك القرى موصوفون بأن يُقال في حقهم: "هَلَّا كانت قرية من قرى آمنت فتفعها إيمانها"، فلا يكونون إذاً موصوفين بالإيمان. ثم قيل: لكن قوم يونس آمنوا، فيصح جعله منقطعاً لاختلاف الصفتين. ثم قال الطيبي: فلو جعل متصلاً فُسِّر المعنى لأنه يكون تحضيضاً لأهل القرى على الإيمان النافع، وهو الإيمان في وقت الاختيار، إلا قوم يونس <sup>(4)</sup> - انتهى.

فهذه عباراتهم تدل على أن الآية نافية للنفع، وأن التحضيض إنما هو بالنسبة لحال الاختيار، أعني ما قبل البأس، وقد جعلتها أنت مثبتة وهو خلاف كلامهم كما ترى.

(1) أبو القاسم حار الله محمود بن عمر، الرمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج 2، ص 254.

(2) في (س) لأنه.

(3) الكشاف، الصفحة نفسها.

(4) انظر: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب وهو حاشية الطيبي على الكشاف، تحقيق حمزة محمد وسيم الكري، دبي، حاترة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013، ج 7، ص 573.



قلت [الترنبي]: قد اختلف السلف في تفسيرها، فأخرج عبد الرزاق وأبو  
[121] الشيخ وابن جرير عن قتادة قال: 'بلغني أن في حرف ابن مسعود: فهلا /  
كانت' - انتهى.

وفي الكشف وقرأ أبي وعبد الله 'فهلا كانت' فزاد عزوها لأبي<sup>(1)</sup>، وهو  
دليل على أن 'لولا' تحضيضية. ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذْ سَأَلْتَهُمْ ثَمَانًا  
ضَعَرُوا وَلَكِنْ قَتَلْتُمْ قُلُوبَهُمْ﴾ [الأنعام 43]، فإن ظاهره أنهم لو لم تقس قلوبهم  
وتضرعوا لضعفهم، كما تقدم آنفاً.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي مالك في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ  
آمَنَتْ﴾ [يوس 98]، يقول: 'فما كانت'، وفي أخرى له عن أبي مالك: 'كل ما  
في القرآن 'فلولا' فهو 'فهلا' إلا حرفين في يونس: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ﴾،  
والآخر: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [هود: 116]، وأخرج ابن المنذر وابن  
أبي حاتم عن مجاهد نحوه، وهذا يدل على أنها بمعنى 'ما' النافية.

وعلى كل تقدير فقوله: 'إلا قوم يونس' إما استثناء من الكون أو من  
النفع. فإن جعلناه من الكون كان قوله: 'فنفعها' جواباً لـ 'لولا'، أي: 'فهلا  
كانت آمنت فنفعها'، أو علة 'لآمنت' أي: لم تؤمن ليحصل لها النفع  
بالإيمان، إلا قوم يونس آمنوا فنفعهم الإيمان، ولو آمن أهل القرى كلها لنفعهم  
كما نفع قوم يونس. ويدل على هذا رواية ابن أبي حاتم عن أبي مالك في تفسير  
الآية يقول: 'فما كانت قرية آمنت'، وروايته وابن المنذر كليهما عن مجاهد  
قال: 'فلم تكن قرية آمنت'، فإن ظاهرهما أن الإيمان ما وجد من أهل القرى  
إلا من قوم يونس، لا أنه وجد ولم ينفعهم. ويؤيده أيضاً ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ  
أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 96]  
الآية، فإن ظاهرها عدم وجود الإيمان منهم مطلقاً حتى في حال البأس، بدليل  
قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كَذَّبُوا﴾ [الأعراف: 96]. وإن جعلناه استثناء من النفع كان قوله  
تعالى: ﴿فَنَفَعَهَا﴾ عطفاً على الكون المنفي، أي: لم يوجد الإيمان ونفعه إلا من

(1) الزمخشري، تفسير الكشف، ج 2، ص 254.

قوم يونس، ويكون مدار الاستثناء على المعطوف الذي هو النفع. ويدل على هذا ما رواه ابن جرير وابن العنبر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن فتادة في تفسير الآية، يقول: "لم يكن هذا في الأمم قبل قوم يونس، لم ينفع قرية كفرت ثم آمنت حين عاينت العذاب إلا قوم يونس"، فاستثنى الله قوم يونس، ورووا -إلا ابن أبي حاتم- عن ابن عباس قال: "لم تكن قرية آمنت فنفعها الإيمان / إذا نزل بها بأس الله إلا قرية يونس".

وإذ قد علمت اختلافهم، فما اختاروه ليس بأولى مما اخترناه، على أن الأحاديث المارة في قبول الإيمان ما لم يُغرر بإطلاقها تُساعد ما اخترناه، وهو اللاتق لسعة رحمة الله تعالى، فإن رحمته سبقت غضبه.

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَدْ عَصَيْتَ﴾ [يونس 91] الآية، تدل على عدم قبول إيمانه.

قلت: قال المُحقق جلال الدين محمد بن أسعد النوانى:

"إن القاعدة اليانية أنه إذا كان نفي وقيد تسلط النفي على القيد ورفعه، وعلى هذا فالهمزة للإنكار، والإنكار بمعنى النفي، فيكون المعنى 'ما عصيت الآن بل حبب إيمانك عصيانك'، فيكون نفيًا للقيد. ويجوز أن يكون القيد قيدًا للنفي، والمعنى: حالة عصيانك لم تكن، بل رالت بإيمانك.

وقال ابن هشام في المغني: الإنكار إمّا إيطالي، وهو يقتضي أن ما بعد الهمزة غير واقع، ومُدَّعيه كاذب نحوي: ﴿أَلَيْسَ الْكَافُّ﴾<sup>(1)</sup> [الصافات: 149]، وإمّا توبيخي، فيقتضي أن ما بعده واقع، وأن فاعله مبوم نحوي: ﴿أَتَقْنُوهُ مَا تَخْشَوْنَ﴾ [الصافات: 95]، والآية من قيل الثاني.

فيكون المعنى -والله أعلم-: "الآن آمنت"، لا "الآن ما آمنت"، لأن ما بعد الهمزة واقع، وهو الإيمان المُقْتَر المدلول عليه بقوله: "آمنت"، ولا يجوز أن يكون المذكور بعدها وهو العصيان، وإلا يلزم لكذب في كلام

(1) في (س) ﴿أَلَيْسَ الْكَافُّ﴾ [يونس: 40].

الله تعالى! أمّا "ما قبلنا إيمانك" فلا دليل عليه من الآية بإحدى الدلالات الثلاث، ويحوز أن يكون الهمزة من قبيل العتاب<sup>(1)</sup> والتعطف في المقال<sup>(2)</sup>. - انتهى<sup>(3)</sup> كلام الدواني.

وقد أجاب عنه الشيخ رضي الله عنه بأنّ ذلك لسان العتب<sup>(4)</sup>، عاتبه الله على تأخير الإيمان، ولم يُقدّمه ليكون قُدوة لقومه، فأوردهم النار ولم يوردهم الجنة. - انتهى حاصله.

وتفصيل ذلك؛ أنّ الله تعالى لسعة رحمته يحب توبة العبد ويفرح بها، حتى إنّه ((أفرّج بتوبة عبده من العقيم الوالد، ومن الضالّ الواجد، ومن الظمآن الوارد))، كما رواه ابن عساكر في أماليه عن أبي هريرة. ورواه أبو العباس ابن تركان الهمداني عن أبي الجون مُرسلاً، ولفظه: ((لله أفرّج بتوبة التائب من الظمآن الوارد، ومن العقيم الوالد، ومن الضالّ / الواجد، فمن تاب إلى الله توبة نصوحاً أنسى الله حافظه وجوارحه ويقاع الأرض كلّها خطاياهم وذنوبهم)). ورواه الشيخان: ((لله أشدّ فرحاً بتوبة عبده من أحدكم إذا سقط عليه يعيره قد أضله بأرض فلاة)). وإذا كان هذا حجةً للتوبة كان حجةً لتعجيلها كذلك، ولا سيما إذا كان قُدوة، حيث يترتب عادة على توبته ثوبة غيره. ولهذا أعطى الشارع الشريف المُطاع في قومه من قسم المؤلفة رجاء أن يُقتدى به في الإسلام، فإذا لم يعجل بها استوجب العتاب<sup>(5)</sup>، فعاتبه<sup>(6)</sup> على التأخير، وقال «وَالَّذِينَ».

ثمّ إنّي قد وجدت لما قاله شاهدين من السّنة؛ أحدهما: ما أخرجه أبو

(1) في (س) العقاب.

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 16-18، باختصار.

(3) حاشية في (س)، ق 155ب) بحظّ مُحالِف للأصل مقادها: "مُراعاة مُطابقة مُجازاة الآخرة لأسبابها السيوية يقتضي أن تكون سيره أمامهم إلى طرف المصافة، وهي مُطابقاً لسيره أمامهم في الدنيا في مسافة إلى غايتها التي هي المرتبة التي قُلت لهم في نهاية أحلهم، ويكون رجوعهم عنهم عند الغاية كرجوعهم عنهم في الدنيا إلى الإيمان".

(4) في (ت) الغيب.

(5) في (س) العقاب.

(6) في (س) وما تبعه.

الشيخ عن أبي أمامة قال: فأمر الله ميكائيل فأثبته فقال: ﴿أَلَسَ﴾ الآية، والثائب هو التوبيخ. ثانيهما: ما أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي قال: "بعث الله إليه ميكائيل ليعبره فقال: ﴿أَلَسْتَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ﴾" [يونس 91]. أقول: وفي إرسال ميكائيل، وهو ملك الرحمة دون غيره من الملائكة، إشارة إلى ما قال الشيخ رضي الله عنه. قال الشيخ: "وفي قوله: ﴿وَكُنْتَ﴾ دون أن يقول: "وأنت من المفسدين" بشارة له<sup>(1)</sup> - انتهى. أي: إنه لم يحكم عليه بأنه مُفسد في الحال الراهنة، وإنما حكى كونه من المُفسدين في الزمن السابق.

أقول [البرزنجي]: وكذلك قوله: ﴿عَصَيْتَ قَبْلَ﴾ دون "وأنت عاص" فيه تلويح لذلك، وفي قوله: ﴿مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ دون "مفسد" تنبيه لطيف على أنه واحد من الفريق، وقد أدرك كثيرًا من أمثاله الرحمة، فلا بدع أن تدركه أيضًا. ولطائف القرآن لا تُحصى. والله الموفق.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ تُجِيبُكَ يَدَيَّكَ لِنُكُوتَ لِمَنْ حَلَفَكَ أَابَهُ وَإِنْ كَثُرَ بَيْنَ النَّاسِ عَنْ مَا بَيْنَنَا لَفَتَفُلُوتَ﴾ [يونس 92]. وجه الاستدلال بها أن الخطاب في قوله: ﴿تُجِيبُكَ﴾ لفرد مُعين مخصوص من أفراد الإنسان الذي هو فرعون. ومن المقرر المعلوم أن الإنسان هو ما يُشير إليه كل أحد بـ"أنا"، وهو النفس الناطقة دون الهيكل المخصوص، ولهذا لو قُطع أطرافه مثلاً فهو إنسان لم ينقص من إنسانيته شيء. وذكر ذلك البيضاوي في مواضع من تفسيره فقال / في تفسير قوله [1122] تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ﴾ [آل عمران: 169] الآية، ما نصّه: "والآية تدل على أن الإنسان غير الهيكل المحسوس، بل هو جوهر مُدرك بذاته لا يفنى بعد<sup>(2)</sup> خراب البدن، ولا يتوقف عليه إدراكه وتألّمه والتذاذه. (قال): ومن أنكر ذلك ولم ير الروح إلا ربحًا وغرصًا قال: هم أحياء يوم القيامة"<sup>(3)</sup> - انتهى.

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 276.

(2) حاشية في (س، ق 156 ب) مفادها: "فيه أنه يلزم عليه أن يكون غير الشهداء أحياء".

(3) تفسير البيضاوي، ج 2، ص 48.

ودكر مثله في مواضع أخر، ويوضحه خطابه إياها بقوله: «يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ  
لِلنَّهْةِ تَرْجَى» [سمر 27-28] الآية. وقوله إخبارًا عن آل فرعون: «أَلَّا تُبَرِّصُونَ  
عَلَيْهِ عَذْوًا وَغَشِيًّا» [سمر 146]. ومناداة النبي صلى الله عليه وسلم أصحاب القلب  
ببدر، وحديث امر عمار: ((أرواح الشهداء في أجواف طير خضر))، إلى غير  
ذلك من الآيات والأحاديث. وإذا كان الإنسان هو النفس الناطقة علم أن النجاة  
تعلقت بروح فرعون كائنة مع جسده ومُصاحبة له، فكأنه قال: نُنجيك بِجُملتك  
بالروح والجسد، كما هو مدلول "بهاء المصاحبة". قال في الكشف: "هو مثل  
قولك دخلت عليه بشيب السفر، أي: معها". انتهى. فهل يقول أحد دخلت  
الثياب وحدها مُجرّدة عن اللباس؟ وهو واضح لا يُنكره من يعرف النحو وكلام العرب.  
وإذا ثبت تعلّق النجاة بالروح والجسد، تعيّن أن يكون في الآخرة، لأنّ  
الحياة الدنيوية المُتعلّقة بهما لم تقع، بل الواقع للجسد من الخطاب الهلاك لا  
الحياة. والحياة الآخروية لا معنى لها إلا النجاة من النار وعدم الخلود فيها، إذ  
الحياة بمعنى عدم الموت نعم أهل الدارين جميعًا، إذ الحاصل للكل، ثم خلود  
بلا موت. ولا يُمكن النجاة بهذا المعنى شرعًا إلا بالإيمان، فوجب قبول إيمانه،  
وهو المطلوب.

وبما قرّرناه لك تبين أن قول الإمام البيضاوي: "«يَذْكُرُكَ» في موضع  
الحال، أي بلسنك عارية عن الروح"<sup>(1)</sup>. انتهى. فيه نظر من وجوه:

أولها: أن الحالة مُسلمة لكن كون معناه ما ذكره ممنوع، بل لا يصح.  
ونظير ذلك أن نقول: معنى دخلت عليه بثياب السفر، دخلت الثياب عارية متي،  
ولا يخفى فساد. والحالة تُفبد معية الجسد بالروح، لا تجرّده عنه، لما علمت  
أن المخاطب هو الروح، فالإنجاء واقع عليه أولاً وبالذات.

ثانيها: أن قوله: «سَيِّبُكَ» فيه إيقاع النجاة / على فرعون المكثي عنه بكاف  
الصغير، وما ذكره من الإيقاع له على الدن مُجرّدة عن الروح يقتضي أن يخرج على

(1) تفسير البيضاوي، ج 3، ص 123.

ريادة الساء في المفعول، وإبدال بدنك من الضمير بذل اشتمال، وتصريحه بحالته يُسافي هذا، لأنّ الحال مُبَيَّنَّة هيئة المفعول وليست مفعولاً، وهو واضح.

فإن قلت: قد أجاب الطيبي عن هذا بأن أصل الكلام "اليوم نطرحك بحاسب البحر"، ثم سلك طريق التهكم، وقيل: "تُنْجِي بدنك"، ثم لمزيد تنهويل أوقع "ببدنك" حالاً من الضمير المنصوب، وقيل: ننجيت مع بدنك لتصوير تلك الصورة في نظر المُعتبرين<sup>(1)</sup>.

قلت [البرَزْ تُنجي]: قد تقرّر أنّ الخطاب للروح، فأول ما يقع النحاة عليها، وعلى البدن بمعيتتها. فإذا جعل التعبير بـتُنْجِيكَ تهكماً ومجازاً عن نطرحك، وجب أن يقع الطرح على الروح، وهو قاسد وخُلْف في كلام الله. وإن جعل البدن بمعنى الدرع وجب أن يكون الخطاب مع الحسد، وهو مع كونه خطاباً مع جماد بخلاف الواقع، لأنّ الخطاب وقع له قبل موته كما مرّ عن الشيخ رضي الله عنه.

ثالثها: إنّ الواقع على هذا التقدير هو الإهلاك، والمقام على قولهم مقام الغضب والانتقام، فالتعبير عن إبراز جسده بالتجية ليس من مُقتضى المقام، بل المُناسب على هذا: "فاليوم نجعل جسدك نكالاً"، أو نحوه من العبارات، دون "تُنْجِيكَ"، فإنّ الظاهر منه العفو، وقبول دعائه. ولهذا رُتِب عليه بالفاء، وقده باليوم. ويدل لهذا ما رواه ابن الأنباري عن ابن مسعود أنّه قرأ: "فاليوم تُنجيك ببدانك" بنون في أوله على صيغة مصدر نادى يُنادي، إذ الباء في قراءته هذه للسمية. والمُراد ببدانه قوله: ﴿أَمَنْتُ﴾ [يونس: 90] إلى آخره... والمعنى "اليوم تُنجيك من عذاب الآخرة بسبب إيمانك"، فالآية على هذا نظير قوله تعالى: ﴿تَرَى رُسُلًا وَالَّذِينَ أَمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 103]، لأنّ المُراد تُنجي الذين آمنوا بسبب إيمانهم، فإنّ تعليق الحكم بالمُشتق والموصول يدلّ على

(1) انظر: الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب، ح 7، ص 561

عَبَّةً سَاحِدَةً وَنَصْفَةَ عَذَى وَفَرَعُونَ قَدْ انْصَفَ بِالْإِيمَانِ فَأَمَحَاهُ اللَّهُ تَعَالَى بِسَبِّ  
 زَيْدٍ. وَتَمَّ بِدَقِّ سَكَمِهِ. فَلَا نَحْدَ لَهُ، وَأَيُّ نَحْدَةٍ مَعَ الْخُلُودِ فِي النَّارِ. وَتَأْوِيلُ  
 (12) 'نَحْبِثُ' سَائِفِيثُ فَوْقَ / نَحْوَةُ، أَيْ. مَكَانٌ مُرْتَفِعٌ لِيَرَاكَ النَّاسُ، خُرُوجٌ عَنِ  
 نَهَارِهِ مِنْ غَيْرِ حَرُورَةٍ، وَيَالَهُ التَّوْبِيقِ.

فَلَمَّا قُلْتُ مُحِبٌّ مِنْ حِجَةِ الْبِضَاوِيِّ. إِنَّ 'الْيَوْمَ' وَقَعَ طَرَفًا لـ 'نَحْبِثُ'.  
 فَيَحِبُّ أَنْ يَكُونَ نَحْدَةً وَقْتُ لَمْعَرَقِ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي حَمَلَ الْبِضَاوِيُّ عَلَى مَا  
 ذَكَرَهُ. مِنْ نَحْدَةٍ لِأَحْرَوِي [كُنَا] لَيْسَ رَقْتُ لَمْعَرَقِ طَرَفًا لَهُ فَلَا يَحْزَنُ تَقْدِيرَهُ.

قُلْتُ [لِزَيْدٍ] لَأَمْرٍ فِي ذَلِكَ سَهْلٌ، فَمَنْ لَا نَحْمِلُ الْيَوْمَ طَرَفًا لِلْمَعْنَى  
 'نَحْبِثُ' سَاعَتَرُ مَعْنَى نَحْدَةٍ، بَلْ بِمَا سَجَلَهُ طَرَفًا لِمَحْذُوفٍ قُلْتُ نَحْبِثُ،  
 كَمَا 'أَمْتُ' لِمَحْذُوفٍ عِنْدَ الْإِيمَانِ، لِأَنَّ التَّقْدِيرَ 'الْآنَ تَوْمَنُ' وَالْمَعْنَى 'فَالْيَوْمَ'  
 أَمْتُ. وَالْمُرَادُ بِالْيَوْمِ 'الْآنَ'، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (كُلُّ يَوْمٍ هُوَ يَوْمٌ)  
 [بِرَحْمَتِ 29] وَبِظَرْفِهِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((الْآنَ يَا عَمْرُو))، أَيْ 'الْآنَ'  
 كَمَلْ إِيْمَانُكَ' حَيْثُ صَرَّحْتُ أَحَبُّ إِلَيْكَ حَتَّى مِنْ فَسْكَ.

فَمَنْ لَمْ يَنْقُلْ، الْآنَ، يُلْجَأُ. أَحَبُّ قَلًا وَحَدًّا. نَعَمْ يَا رَبِّ، عَلِمْتُ سَعَةَ رَحْمَتِكَ  
 وَفَرَحْتُ بِتَوْبَةِ الْعَمَلِ. هَذَا فَالْيَوْمَ أَمْتُ، أَوْ صَحَّ إِيْمَانُكَ، أَوْ قُلْتُكَ، أَوْ اسْتَحْفَظْتُ  
 نَحْدَةً. وَتَأْوِيلُ نَحْدَةٍ، أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ، أَوْ نَحْوَتِ، أَوْ مَرَّتِ، أَوْ بَشَرْتُكَ، وَبَقَرِيَّةُ  
 'نَحْبِثُ' فَمَنْ اسْتَفَادَ بِحَدِّهِ وَبَشَرَةً بِإِيْمَانِهِ رَوْحًا وَجَسَدًا فِي الْأَحْرَةِ، نَحْوَةً  
 لَعَمَلٍ عَمَّا يَحْفَظُهُ بِالْحَدِّ، وَيَحْتَصِلُ لَهُ، وَنَعَوَاتٍ مَحَلَّ نَحَاتِهِمَا مَعًا فِي نَسَبِ

وَمَا نَحْمِلُهُ طَرَفًا لِلْمَعْنَى 'نَحْبِثُ' لَكِنْ سَاعَتَرُ نَحْبِثِهِ مَعْنَى نَحْكُمُهُ سَاعَتَرُ فِي  
 الْأَحْرَةِ، أَوْ بَقَرِيَّةٍ، أَوْ نَحْوِهِ، أَوْ 'الْحَمَلُوكَ آيَةً' بِقَرِيَّةٍ قَوْلُهُ: 'لَتَكُونَنَّ لَدُنِّي آيَةً'.  
 أَيْ آيَةً عَمَّا لَمْ يَكُنْ يَنْهَى كَمَا كُنْتَ تَزْعُمُ، لَشَلَا يَقُولُوا إِنَّهُ دَهَبَ بِسِي  
 لَسَدَاتِ، لَوْ لَمْ يَرَوْا حَسْبَكَ. فَمَنْ تَقْدِيرُ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ مَعَ دَلَالَةِ الْقَرِيَّةِ أَمْوَرٍ مِنْ  
 رَتَكَتْ أَمْوَرٌ مُخَالَفَةً لِلْعَرَةِ كَمَا مَرَّ، أَوْ سَاعَتَرُ مَعْنَى السَّحَابَةِ. وَيَحْمِلُ الْيَوْمَ مُنْذَرًا  
 مِنْ مَعْرِ رَوْحِهِ إِلَى فَهْلِ لِقَاءِهِ<sup>(1)</sup> وَحِينَ الْإِثَارَةِ مَعَهُ، لِأَنَّ مَا قَارَبَ شَيْئًا يُوْتِي حُكْمَهُ

(1) فِي هَذِهِ الصَّفْحَةِ مِنْ (هـ، ق 151) قَدْ لَمْ يَسْجُحْ تَكَرُّارُ نَحْوِ 19 سَطْرًا مِنْ نَصِّهِ  
 السَّافَةِ، وَبَعْدَ ذَلِكَ أَتَى إِلَى التَّكَرُّارِ، وَشَطَبَ عَلَى التَّكَرُّارِ سَطْرًا أَحْمَرًا.



وقالوا بظنيرة في مواضع من القرآن، منها قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّسْتَكْبِرُ وَهُوَ يُكْرَهُ﴾ (الحج 12)، فإن كرههم مكاري وما فيه سكارى هو وصفهم في المنكر والموقف. فقد روي عن عمران بن حصين / وأبو إسحاق عيسى وأبي موسى الأشعري وأبي سعيد الحديدي وغيرهم بطرق كثيرة عابها صحيحة، من رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن دلت يوم يقول الله تعالى لأدم يا آدم أخرجت من نار من دريتك فيقول: يا رب من كم كم؟ فيقول من كل ألف تسعمئة وتسعة وتسعون)). ووضع كل ذات حمل حملها عند الزلزلة، والزلزلة إنما تقع في آخر نشأة النبوية. فقد روى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم عن عتبة أن زلزلة الساعة قبل الساعة. وروى ابن المنذر عن الشعبي أنها في سب من آت الساعة، وابن المنذر وابن أبي شيبة عن عبد بن غدير أنها تكون في ثوب من يوم القيمة، وابن المنذر عن ابن جريج قال زلزلت من أضرعتها وقد حوز حمه. نووي في شرح مسلم، على الحقيقة والمنذر. بد لا وضع ولا ولادة في موقف. ومنها قوله تعالى: ﴿كَلَّا أَخْرَجْنَا نَكَاحًا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ أَنْ يَخْمُوتَ أَوْ يُنْهَى﴾ (الأعراف 15)، فقد خرجوا قوله: "وإن مريد" إلى آخره على الحدية من كرف في أخرجك. ومعلوم أن الكراة كانت في يد، عند فتهم لغير، وبها ويرحهم من المدينة زمان ممتد. وموضع آخر غير ما ذكر

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ خَصَمٌ شَدِيدٌ﴾ (البقرة 217)، فإن الله خصم شديد لا يؤمن. وفي سورة الكهف: ﴿وَمَنْ يَخْلُقْ أَشْيَاءَ بِرُءُوسِهِمْ﴾ (البقرة 217)، فإن الله خصم شديد لا يؤمن. وفي سورة الكهف: ﴿وَمَنْ يَخْلُقْ أَشْيَاءَ بِرُءُوسِهِمْ﴾ (البقرة 217)، فإن الله خصم شديد لا يؤمن. وفي سورة الكهف: ﴿وَمَنْ يَخْلُقْ أَشْيَاءَ بِرُءُوسِهِمْ﴾ (البقرة 217)، فإن الله خصم شديد لا يؤمن.

وجه الاستدلال بها: أن "حتى" إما لانتهاء الغاية أو للتعليل

وعلى الأول قد مضى الله بعد الدين سفت في علمه تعالى شفوتهم. وحفت عليهم كلمته عند كل أية تأتي بها المرسل، ويستمررون على محدود ولا يكف حتى يروا العذاب الأليم في الآخرة، فإذا رأوا عذاب الآخرة فلا

يفعهم إيمانهم حينئذٍ لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ يَكُ يَفْعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَلَسًا﴾ (عامر، 85)، أي: بأس الآخرة كما مرّ بيانه. وفرعون قد آمن / عند بعض الآيات، التي هي فلق البحر، ونجاة قوم موسى، وهلاك قومه مع أنهم مشوا على أنهرهم في طريق واحد، فلم يكن من الدين حقت عليهم كلمة العذاب الأخروي. إذ لو كان منهم لما آمن عند بعض الآيات، بل كفر عند كل آية، واللازم باطل فكذا الملزوم.

وعلى الثاني وهو أن تكون "حتى" تعليلية، والمعنى: لا يؤمنون عند كل آية، أي: لا يوفقون للإيمان ويُصِرّون على الكفر لأجل أن يروا العذاب الأليم (في الآخرة لما سبق من علم الله بذلك، وكلُّ مُيسّر لما خُلِقَ له. وفرعون قد وفق للإيمان، وآمن قبل الغرغرة حين قول التوبة، فعلم أنه ليس من الذين حُقت عليهم كلمة العذاب)<sup>(1)</sup> إذ لو كان لما آمن، واللازم باطل، والملزوم كذلك.

فإن قلت: لم لا يحوز أن يكون مُراد سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿لَا يُؤْمَرُ حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (يونس: 88) هذا المعنى، فيكون مراده عليه السلام بدعائه أن يجعلهم الله من الذين حُقت عليهم كلمة العذاب.

قلت [البرزنجي]: لم نجوّزه لوجوه:

الأول: تفسير العذاب الأليم هناك بالفرق كما مرّ، وهنا بعذاب النار كما هو المُراد به في وعيدات القرآن. وحيث فُتّر مُنّاك بالفرق كما مرّ، اتبعنا فيه التفسير الوارد، وهنا أبقيناه على ظاهره وأجريناه على أمثاله في القرآن.

الثاني: إنه اللاتق بشفقة الأنبياء.

الثالث: إنه يلزم عدم قبول دعائه بالنسبة إلى فرعون على هذا، وكل نبي مُجاب بخلاف ما اخترناه، (فإنه عليه أجيب في الكل منطوقاً، حيث لم يؤمنوا إلى رؤية الفرق، وفي فرعون وحده مفهوماً، حيث آمن عند)<sup>(2)</sup> رؤيته، ولو سلم أن مراد موسى ذلك فلا بدع ولا بُعد في عدم قبول نبي في دعوة واحدة بالنسبة

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

لبعض أفراد المدعو عليهم، فقد سأل نينا صلى الله عليه وسلم لأمته أربعة أشياء. فأجيب في ثلاثة ولم يُجب في واحدة، ودعا على أقوام منهي عن لدهاء، وقبل له: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: 128]، ودعا لآخرين فقبل له: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: 56]، إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

**الآية السادسة:** قوله تعالى: ﴿قَوْلًا إِذْ دَعَاَهُمْ فَأَسَا تَصْرَعُوا وَلَكِنْ نَسَتْ مُرُوثَهُمْ﴾ [الأنعام: 43] الآية، وجه الاستدلال بها قد تقدمت الإشارة إليه، وأيضاً فرعون ما قسا / قلبه، بل لان، فأمن، ولولا أنه آمن بمفرده لدفع عنه إيمانه ماله في (134) الدنيا، فلا أقل من دفع عذاب الآخرة الذي مدار النجاة منه على الإيمان.

**الآية السابعة:** قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ دَرَجِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87]، وجه الاستدلال بها أن الله تعالى قصر اليأس من رحمة الله على القوم الكافرين، فينبغي أن كل آيس من رحمة الله كافر بطريق الحصر، وينعكس بعكس النقيض على رأي المتأخرين إلى قولنا: لا شيء ممن ليس بكافر آيساً، ومن ليس بكافر فهو مؤمن، وفرعون لم يياس، إذ لو آيس لما آمن، واللازم باطل بنص القرآن فكذا الملزوم. فليس بكافر فهو مؤمن، إذ لا واسعة بين الكفر والإيمان عند أهل السنة.

**الآية الثامنة:** قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ بِذُنُوبِكُمْ عَلَى اللَّهِ لِلدِّينِ بِسَلُوكِ التَّوْبَةِ بِمَهَلٍ ثُمَّ يَتُوبُكَ مِنْ قَرِيبٍ فَأَذِلَّتْكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [البقرة: 16]، وجه الاستدلال بها: أن الله كتب على نفسه التوبة لمن يتوب من قريب، ورعد بالوفاء بما كتبه على نفسه بقوله: ﴿فَأَذِلَّتْكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، والمراد بالجهالة كل قنب، وبالقريب ما لم يحضره ملك الموت، بقرينة قوله: ﴿وَلَيْسَ لِلنَّاسِ الْغِيظُ لِلَّذِينَ يَتُوبُونَ الْفَسَادَ شَيْءٌ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ [البقرة: 18]. فقد روى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر عن أبي العالية أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون: "كل ذنب أصابه العبد فهو جهالة". وروى عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة: "اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فراوا أن كل شيء يُعصى به فهو جهالة، عمداً كان أو غيره". وروى عبد بن حميد

وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي عن مجاهد: "كل من عصى ربه فهو" (1) جاهل حتى ينزع عن معصيته". وروى ابن جرير من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس "من عمل سوء فهو جاهل من جهالة عمل سوء".

(ثُمَّ يَتُوبُ مِمَّنْ قَرِيبٌ) قال: في الحياة والصحة. وروى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن أبي حاتم عن عكرمة في الآية: "المعاصي كلها جهالة والدنيا كلها قريب". وروى ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق علي / عن ابن عباس رضي الله عنهما: "القريب: ما بينه وبين أن ينظر إلى ملك الموت". وروى سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن جرير والبيهقي عن الضحاك: "كل شيء قبل الموت فهو قريب، له التوبة ما بينه وبين أن يُعَاقِبَ ملك الموت، فإذا تاب حين ينظر إلى ملك الموت فليس له ذلك". وروى ابن أبي حاتم عن الحسن "من قريب" قال: "ما لم يغرغر"، إلى غير ذلك من الأحاديث. فدخل فرعون في عموم الدين (يَمْلُؤُونَ أَلْسِنَهُ)، ودخل كفره في عموم (يَجْهَلُونَ)، ودخل إيمانه قبل الغرغرة في عموم الدين (يَتُوبُ مِمَّنْ قَرِيبٌ)، فوجب أن يشمل (فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ)، إذ لم يثبت المخصص، والله الموفق.

الآية التاسعة: قوله تعالى: (أَنْ يَجِيبَ الْمُضْطَرُّ لَدَا دَعَا وَيَخْشِفَ أَلْسِنَهُ) [المل. 62] الآية. وجه الاستدلال بها: أن الله تعالى وعد بالإجابة للمُضْطَرِّ إذا دعاه، ومعلوم أن ألف واللام في المُضْطَرِّ للجنس لا للمُضْطَرِّ مخصوص، فتعم إجابته لكل مُضْطَرِّ دعاه، وفرعون مُضْطَرِّ دعاه، فيجب أن يكون الله قد أجابه وقبل إيمانه، إذ لم يثبت المخصص كما تقدم. ويدل على قبول دعائه ما رواه عبد الرزاق وابن أبي حاتم عن عبد الله بن الحارث بن نوفل الهاشمي بلاغاً، ورواه عبد بن حميد عن عكرمة وأحمد في الزهد عن عبد الله بن عون القاري عامل عمر بن عبد العزيز على ديوان فلسطين: إن فارون لما خُفَّ به أخذ يستغيث بموسى، ويقول موسى للأرض: "خذي"، فقال الله: "يا موسى، ما أفظك! أما وعزتي لو لئاني دعا لرحمته". وفي لفظ فأوحى الله إليه: "استغاث بك فلم تغته، وعزتي وجلالي

لو قال: يا رب لرحمته". وفي لفظ آخر: "يا موسى ما أشد قلبك، وعزني وجلالي لو بي استغاث لأغته"، قال: "يا رب غضباً لك فعلت"، راد في رواية "لا أعبد الأرض بعلمك أحداً أبداً".

ومن المعلوم أن استغاثة فارون كان حالة اليأس والاضطرار، ولو آمن لكان إيمانه إيمان اليأس، وقد قال الله تعالى: "لو استغاث بي لرحمته"، وفي لفظ: "لأغته"، ولو أغاثه لدفع عنه عذاب الخسف، وهو من العذاب النبوي. فإذا جاز ذلك في النبي الذي كاد يُجمع على عدم دفعه، فكيف برحمة / الآخرة [125] التي يُجمع فيها مئة رحمة؟ فعلم أن فرعون كان أعلم من فارون، حيث دعا الله تعالى وآمن به، ولم يستغث بموسى، لا جرم قبل أرحم الراحمين إيمانه، ووعدته بالنجاة، فقال: ﴿مَالَيْتُمْ سُيُوفَكُمْ﴾، وبشره بالنجاة الشاملة لروحه وجسده.

الآية العاشرة: قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا سُبْحَ الْقَوْمِينَ﴾ [يوس 101]، وقد مَرَّت الإشارة إلى وجه الاستدلال بها.

فتلك عشرة كاملة، كملت المسألة بها، أخذناها من كلام الشيخ رضي الله عنه، وهذا ما أعاننا الله عليه من فهم كلام "إمام القوم"، وفتح الله علينا بركانه، حيث قصدنا أن ندفع عنه الطعن واللوم، وله الحمد ومعه التوفيق مآثر اليوم.

فصل: ومما يُستأنس به من الأحاديث، غير الأحاديث<sup>(1)</sup> السابقة، وغير ما مر أثناء الاستدلال، ما رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((لما خرج آخر أصحاب موسى ودخل آخر أصحاب فرعون أوحى الله إلى الحر أن انطبق عليهم، فخرجت إصبع فرعون بـ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾، فمات يدهم سراً [سرياً] [يوس. 90]، قال جبريل: فعرفت أن الرب رحيم، وخفت أن تدركه الرحمة، فمرسته بجناحي وقلت: ﴿أَلْتَرَى وَقَدْ عَصَيْتَ قَوْلِي﴾ [يوس 91]، الحديث...)). وفيه فوائد:

أحدها: أن فرعون كان قريباً من الساحل لأنه كان يقدم قومه وكان مُستعفاً لقوم موسى، وقد خرج آخر قوم موسى من البحر، فيكون هو قريباً من الخروج،

(1) غير الأحاديث ليست في (ت)، وحاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'.

ومثل هذا لا يهلكه العرق عالتاً في العادة، فيكون رجاؤه قوياً لا أبساً من الحياة.

ثانيها: أن فرعون صم إلى توحيد الله بالقلب واللسان اللذين حكاهما الله تعالى توحيداً بالإشارة بالإصبع. أما توحيد باللسان فلصريح قوله: «قَالَ مِمَّنْ»، وأما توحيد بالقلب فكما قل المحقق الدواني<sup>(1)</sup> في رسالته: «بشهادة الجملة الفعلية المؤكدة مضمون الخُلة الاسمية، وأن واللام المؤكدة بالجملة الاسمية التي هي: «وَلَا يَنْ السُّلَيْمِ»<sup>(2)</sup> [يعنى: 90].

ثالثها: قوله: «عرفت أن الرب رحيم» يدل على أنه قد أدركه الرحمة، وقوله: «وخفت أن تدركه الرحمة» لعله بمعنى طنت، كقوله: «فَإِنْ جِئْتُمْ / لَا يُقِيكُمْ حُدُودَهُ» [الفر: 229]، إذ يبعد أن يخاف ملك كريم من إدراك رحمة الرب الرحيم لعبد غريق دليل سقيم. وقد أشار الشيخ رضي الله تعالى عنه إلى إدراك الرحمة له في الفتوحات فقال في آخر الباب الخامس والأربعين وأربعمئة منها: «فأداب الأولياء آداب الأرواح الملكية»<sup>(3)</sup>، ألا ترى جبريل عليه السلام بأحد حصاة البحر يلقمه فرعون حتى لا يتلفظ بالتوحيد، وسابقه مسابقة غيرة على حد الحق، مع علمه بأنه قد علم أنه لا إله إلا الله، وغلبه فرعون فإنه قل كلمة التوحيد بلسانه كما أخبر الله تعالى عنه في كتابه العزيز<sup>(4)</sup>. انتهى، وقد مرّ عد نقل كلامه

رابعها: أن قوله تعالى: «لَنْ رَقَدَ عَصِيَّتَ قَتْلَ»، قول جبريل حكاه الله تعالى، ونظيره قوله تعالى: «وَمَا شَرَكُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ» [مريم: 64]، فإنه قول جبريل حكاه الله تعالى. وإذا كان قول جبريل وقد قلّه غيرة لا يبقى مُتَشَكِّكٌ به لأحد في دعوى عدم قبول إيمانه.

وما رواه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة مرفوعاً، ((قال لي جبريل

(1) حاشية في (س، ق 161) في أعلى الورقة مفادها: «بلغ»

(2) لنومي، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 14

(3) في (س) الملائكة.

(4) الفتوحات المكية، ج 4، ص 60.



ما كان على الأرض شيء أبغض إليّ من فرعون، فلما آمن جعلت أحشوه، حماة، وأنا أعطه خشية أن تدركه الرحمة)).

وروى أحمد والترمذي وحسنه، وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما ربيعة ((لما أعرق الله عز وجل فرعون قال: «أَمَسْتُ لَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» مَمَسْتُ بِكُمْ تَوَاسْتَمَسْتُ)، قال لي جبريل: يا محمد لو رأيته وأنا آخذ من حال البحر فأدسه في فيه محقة أن تدركه الرحمة)).

وروى الطيالسي والترمذي وصححه، وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والحاكم وصححه، والبيهقي في الشعب عن مرموعا ((لو رأيته وأنا آخذ من حال البحر فأدسه في فيّ [أي: فم] فرعون محقة أن تدركه الرحمة، وفي أخرى عنه نحوه، وزاد: حتى لا يتابع الدعاء، لما أعلم من فصل رحمة الله)). وفي هذا الحديث فوائد:

أولها: إنّ الذي خاف منه غيره من إدراك الرحمة إذا آمن قد وقع بقرينة قوله "فلما آمن جعلت أحشوه"، وقوله في الرواية الثانية: "قال أمست أنه" إلخ، وقوله: "حتى لا يتابع الدعاء"، فإنّ هذه الروايات تدلّ على صدور الإيمان منه. قال شيخنا [الكوراني] أيده الله: وفيه دليل على أنّ حبريل إنّما خشي أن تدركه الرحمة في الدنيا، فيكشف عنه عذاب الفرق، لأنّه إذا تحقق الإيمان منه فقد أدركته الرحمة باعتبار النجاة الأخروية، لكنّه خشي أن يتابع في الدعاء فتدركه الرحمة بالنجاة من الفرق في الدنيا، فيعود لدعوى الربوبية، كما به عليه الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات. انتهى.

أقول [البرزنجي]: ويدلّ له قوله في الرواية الأخيرة: "لما أعلم من فصل رحمة الله" فإنّ أصل الرحمة قد أدركته بالهداية للإيمان، فخاف أن يدركه مصيها أيضاً بسبب المتابعة في الدعاء.

ثانيها: بيان حكمة دس الحال في فيه، وهي أن لا يتابع الدعاء لأنّه كان أبغض شيء إليه، فكان يكره نداءه، وأنّ مخافته مخافة غيره لا بحلّ واحد



ثالثها: إن فعل ذلك من حبريل لم يكن عن أمر الله له بذلك، بل إنما كان غير ملكية، وبغضاً له لما كان يرى من قتل ذلك الوقت. وروى ابن جرير والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة رفعه: ((قال لي جبريل: لو رأيته يا محمد وأنا أعطي فرعون بإحدى يدي، وأدس من الحال في فيه مخافة أن تدركه رحمة الله فيغفر له)). فقلت: قوله "فيغفر له" يناهني ما أديته في الفاتنة أن أخوفه من إبعاده في الدنيا. فقلت: لا مُناعاة، إذ لو غفر إساءته وذنوبه من كل وجه لما عاقبه بالعرق، ولما أحذه نكال الآخرة والأولى، فالمعنى فيغفر له مغفرة لا مواحدة معها، لتلا يؤدي إلى تجرؤ غيره. وفي الباب عن ابن عمر عن ابن مردويه وعن أبي أمامة عن أبي الشيخ وعن ابن عباس عن ابن مردويه من طريق أبي صالح وغير ذلك... وجه الاستئناس بها أن جبريل عليه السلام قد شهد لفرعون آتة وتحد الله باللسان وبالإصبع في وقته، فإنه لو علم أن إيمان فرعون لا ينفع لما خاف من إدراك الرحمة والمغفرة له، وأن دمه الحال في فيه لم يكن إلا غيراً وبغضاً له، لما كان رأى من قتل ذلك، وأنه قد سبقه بالإيمان كما مرّ التيه على جميع ذلك.

تنبيه: قال في الكشف:

"والذي يحكى أنه لما قال: «أست» أخذ حبريل من حال الحر / ، فمت في فيه، فللفصيص لله على الكافر في وقت قد علم أن إيمانه لا ينفعه، وأما ما يصم إليه من قولهم "خشية أن تدركه الرحمة" فمن زيادات الهاهين له وملائكته. وفي جهالتان، إحداهما: أن الإيمان يصح بالقلب كإيمان الآخرس، فحال البحر لا يمنعه، والآخرى: أن من كره إيمان الكافر وأحب بقاءه على الكفر فهو كافر، لأن الرضى بالكفر كفر"<sup>(1)</sup>. - انتهى.

[127]

قال ابن الخازن في اللباب:

"قد ورد الحديث من طريقين مختلفين عن ابن عباس: ففي الطريق الأولى علي بن زيد بن جدهان، وإن كان قد ضعفه يحيى بن معين وغيره فإنه كان شيخاً نبيلاً صدوقاً، ولكنه كان سيئ الحفظ ويغلط، وقد احتمل الناس حديثه، (وإنما يخشى من حديثه)<sup>(2)</sup> ما لم يتابع عليه، أو خالفه فيه

(1) الكشف، ج 2، ص 251.

(2) ما بين قوسين ليس في (م).

الثقات، وكلاهما مُتَّفَق في هذا الحديث لأن في الطريق الأخرى شعبة عن عدي بن ثابت عن سعيد بن حير، وهذا الإسناد على شرط الحارثي ورواه أيضًا شعبة عن عطاء بن السائب عن سعيد بن حير، وعطاء ثقة، قد أخرج له مسلم، فهو على شرط مسلم. وإن كان قد تكلم به من قبل اختلاطه، فإنما يخاف منه لو انفرد به أو حوّل به، وكلاهما مُتَّفَق قال: فقد عُلم بهذا أنّ لهذا الحديث أصلًا، وأنّ رواته ثقات ليس منهم مُتَّهِم، وإن كان فيهم من هو سيئ الحفظ، فقد تابعه عليه غيره.<sup>(1)</sup> فإن قلت: ففي الحديث الثاني شك في رفعه، لأنّه قال به: 'ذكر أحدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم'.

قلت [ابن الخازن]: ليس بشك في رفعه، إنما هو حرم بأن أحد الرجلين رفعه، وشك شعبة في تعيينه: هل هو عطاء بن السائب أو عدي بن ثابت، وكلاهما ثقة، فإذا رفعه أحدهما وشك في تعيينه لم يكن هذا علة في الحديث<sup>(2)</sup>. - انتهى.

أقول [البرزنجي]: قد سبق بسط طرقه ومُتَابِعَاتِهِ وشواهده، وآه صَحِّحَهُ جماعة من الأئمة، وروى عن أبي هريرة وأبي أمامة، فتَوَيَّ الحديث قوّة لا يُقاومها طعن صاحب الكشاف. على أنّ قوله: 'إنّ الإيمان يصحّ بالقلب' لا يأتى على مذهبه أنّه مجموع التصديق والإقرار والعمل، إلّا أن يجعل ذلك عد القدرة، وعند العجز يصح بدونها، ويؤيده التشبه / بإيمان الأخرس. والله اعلم.

تنبيه آخر: اعترض الإمام الرازي في تفسيره الحديث بما حاصله: أنّ تكليف إن كان باقياً لم يحز لجبريل أن يمنعه من التوبة، بل يحب عليه أن يُعْبَ عليها، وإن كان زائلاً لم يبقَ لهذا الذي نسب إلى جبريل فائدة. وأيضاً لو منع من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر، والرضى بالكفر كفر. وأيضاً فكيف

(1) علاء الدين علي بن محمد الحارثي، تفسير الخازن المسمى كتاب التاويل في معاني التنزيل، ضبط عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ج2، ص461.

يليق بحلال الله أن يأمر جبريل بأن يمنعه من الإيمان؟ ولو فعل من عند نفسه لا عن أمر الله يبطله قول جبريل: «وَمَا سَرَّكَ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ» [مرهم 64]، هذا حاصل اعتراضه<sup>(1)</sup>.

وأجاب عنه ابن الخازن في الباب بأن الحديث قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، فلا اعتراض عليه لأحد. وقوله: «إن كان التكليف باقياً» إلى آخره، فلا سقيم على [أصل] أهل السنة المُثبتين للقدَر، القائلين: إن الله يحوّل بين المرء وقلبه، وبين الكفار والإيمان. وقوله: «لم يجز لجبريل أن يمنعه» إلخ... هذا إذا كان تكليف الملائكة كتكليفنا، أما إذا قلنا: إن تكليفهم غير تكليفنا فلا يجب عليه إعانته، ولا يحرم عليه منعه. وقوله: «كيف يليق بحلال الله إلى آخره»...، فإن الله سبحانه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يُسأل عما يفعل<sup>(2)</sup>. هذا حاصل جواب ابن الخازن.

وأقول [البرزنجي]: الجواب الخالص عن الإشكال الناشئ<sup>(3)</sup> على القول بإيمانه هو أن فعل جبريل من قبيل قولهم: «أَتَحَقَّلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا» [الفرقة 30]، وقولهم: «رب إن فيهم فلائلاً لا يذكر معهم»، فهو من باب الغيرة. وقد مرّت الإشارة إليه في كلام الشيخ في الفتوحات، وأن فعل جبريل ذلك لم يكن عن أمر الله لوجوه:

أحدها: لو كان عن أمر الله لما غلبه فرعون بالنطق بالشهادة.

والثاني: ما مرّ في الحديث من قوله: «مخافة أن تُدركه الرحمة»، ولو كان بأمره لما خاف ذلك، إذ يعلم أن الله لا يرحمه.

الثالث: ما مرّ في الحديث من قوله: «نقلت له: الآن وقد عصيت»، فإنه لما سبقه إلى النطق، ولم يمكنه المنع من النطق، أخذ يعيِّره ويطعن في إيمانه.

(1) انظر: تفسير الفخر الرازي، ج 17، ص 163.

(2) الخازن، تفسير الخازن، ج 2، ص 461-462.

(3) في (ت)، (ها) الماضي.

ولا يرد عليه ما أورده الإمام من قول جبريل: «وما نزل» الآية، فإن المراد ما تنزل بالوحي أو إلى الأرض، وقد نزل بأمر الله للإعراق، / فلا مانع من أن (128) يفعل ما ذكر بغير أمر.

فإن قلت: قد قال تعالى: «لَا يَتَّبِعُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَتَّبِعُونَ مَا يَأْمُرُونَ»

[التحریم: 6].

قلنا: ليس في الآية أنهم لا يفعلون إلا ما يؤمرون، بل المذكور أنهم يفعلون ما يؤمرون، لا أنهم لا يفعلون إلا ما أمرًا. فجاز أن يكون لهم أمور مسكونة عنها تكون مباحة لهم فعلها وتركها، وهذا مها. على أنه لا مانع من أن الله تعالى يأمر جبريل بذلك إنفاذاً لغضبه لله تعالى، رحمة منه تعالى بجبريل. ويرحم مع ذلك فرعون بتوفيقه للإيمان، لعلمه بصدقه في توبته، والله قاسئ ثوب، يفرح بتوبة عبده، كما ورد في الصحيح. ويكون من باب أمر الخزان أن لا يرسلوا من الريح على عاد إلا مثل مرصع الخاتم، ويأذن للريح دون الخزان أن يخرج بغير ميزان. وأمر الخزان أن لا يخرجوا الماء يوم الطوفان إلا بالكيل المعلوم عندهم أولاً، ويأذن للماء دونهم أن يخرج بلا كيل معلوم. ولهذا قال تعالى: «يَرْجِعُ مَرْجَرًا عَاتِيَةً» [الحاقة: 6] أي: على الخزان، مع كونها مطبوعة لله. وقال تعالى: «إِنَّا لَنَّا عَلَمًا آتَيْنَا» [الحاقة: 11] أي: على الخزان، مطبوعاً لله، فنه شيخنا أبده الله تعالى، مع أن العبرة تكاد تغلب على العقل فتخرج صاحبها من التكليف، وبالله التوفيق.

هذا على القول بإيمانه، وأما على القول بكفره فهو من باب كرهية بداء الكافر، فلا إشكال أيضاً.

[أدلة القائلين بموت فرعون على الكفر والرد عليها]

فصل: استدلال القائلون بكفره بعصميات وظواهر لا بد من الإشارة إلى جوابها تفصيلاً:

أما قوله تعالى: «فَلَنَرَّكَ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمُهُمْ» [عامر: 85]، قد مرّ الحواب عنه مفصلاً، وحاصله نفي النفع في دفع عذاب الدنيا عنهم، أو نفيه عالتاً. والمراد

بالبأس بأس الآخرة، وكلاماً في النفع الأخروي لخصوص فرعون عند بأس الدنيا.

وأما قوله: «أَذْجَلًا مَالٌ فِرْعَوْنَ» [عامر: 46]، ليس فيه إلا إدخال إليه، لا نفسه، والقول بأن المراد بـ "الآل" نفسه، كما في "آل ياسين"، "آل داود" يتأنيه قراءة. "أَدْخَلُوا"، بضم الهمزة والخاء، لأن المخاطبين جمع. وأيضاً يكون حال قومه مسكوتاً عنه، مع أنهم أحق بالدخول فيها، على أنه خلاف الظاهر، فإن المضاف غير المضاف إليه.

وأما قوله: «مَوْرَدَهُمُ النَّارُ» [هود: 98]، فليس فيه وُروده معهم، بل هو على طق حاله في الدنيا، / فإنه تقدمهم في الكفر إلى الفرق، ثم رجع عنهم بالإيمان، كذلك في الآخرة يقدم قومه إلى النار فيوردهم النار، ثم يرجع عنهم، فهو نظير قوله تعالى: «وَأَلْحُوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ» [إبراهيم: 28]. قال السيوطي في الإتيان: "نسب إحلالهم إليهم لتبنيهم في كفرهم"<sup>(1)</sup>، فهو من مجاز السب. ولو سُلم دخوله النار فلا يدل على كفره، لجواز دخول النار بالمعاصي. وكلامنا في عدم خلوده لا عدم دخوله، وكم بين المطّلين!

وأما قوله: «وَيَوْمَ أَلْيَسَكُمُ الْمَقْتُولُونَ» [القصر: 42] ونحوه، فالضمير راجع إلى القوم، أو إلى الظالمين في قوله: «فَأَنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ» [يونس: 39] [القصر: 40]، من حيث وصف الظلم مع قطع النظر عن ذوات الظالمين وأعبانهم.

وأما قوله: «يَلْعَنُهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَكَ» [طه: 39]، فقال المُحقق الدواني: "إن اسم الماعل من حُملة المشتق حيفة حال التلبس بالمعنى أو حرته الأخير، لا حال النطق على الأصح عند الأصوليين، وفي غيره مجاز، ولمجاز لا بد له من قرينة. وأي قرينة دلت على أنه مات على الكفر؟ فلا بد للقاتل بالكفر من إيراها ليتكلم عليها، مع أن المجاز لا يُعارض الحقيقة. ولقاتل أن يقول: "عدو لي" من باب المُشاكلة، لأنه عدو لموس حقيقة، وليس بعدو لله حقيقة"<sup>(2)</sup>. - انتهى كلام الدواني.

(1) السيوطي، الإتيان، في علوم القرآن، ج 4، ص 1508.

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 19.

أقول [البَرَزْتَجِي]: ولا مانع من أن يكون أحده رجل من آل فرعون ممن مات على الكفر من الماء<sup>(1)</sup>، والقرينة أمران: لفظي وعقلي، أما اللفظي بإعادة لفظ العدو ولو كان المراد بهما واحدًا لقل عدو لي وله. والعقلي استبعاد العادة أن فرعون في دعواه الربوبية يتنزل لأخذ الثابوت المشعر بالحرص والطمع فيما فيه، المُنافي لدعوى الربوبية. وعلى هذا فيكون أخذه من الماء عدوًا لله، وفرعون عدوًا لموسى، وبالله العون.

وأما قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا حَصَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ [الباء 18]، فالمراد ملائكة الموت كما مر. ولو قلنا: المراد الموت نفسه، فالمراد وصول الروح إلى حال الفراغة، وليس بمعلوم أنه ما قال هذا الكلام إلا عند الفراغة، بل آية: ﴿كَسَتْ لَيْلٌ لَّآ إِلَهَ إِلَّا الَّذِي﴾ [يونس: 90] الآية، قرينة على أنه ما قاله إلا عند استقرار عقله وحياته، بشهادة طول الكلام، مع طول الملام، قله الدواني، قال: "وإيمان البأس الذي لا ينفع شرعًا هو / الإيمان يوم القيامة، وهو سنة الله"<sup>(2)</sup>. - [129]

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [الباء 48 و 116]، والمعنى لا يغفر للمُشرك ما دام على شركه ومات عليه، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: ((ألا ومن أشرك، ثلاثًا)) لَمَّا سُئِلَ حين مَزَلَتْ آيَةُ: ﴿يَعْبُدِي الَّذِينَ اسْمُرُوا﴾ [الزمر: 53] الآية، بعد أن قال: ((ما أحب أن يكون لي الدنيا وما فيها بها))، رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ وَابِيهْفِي وَغَيْرُهُمَا عَنْ ثَوْبَانَ، وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((وإن زنى وإن سرق)).

وأما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَطِيسْ عَلَيَّ أَنْوَلِيهَمْ﴾<sup>(3)</sup> [يونس 88] الآية، فقال الدواني: "هو دليل لنا لا علينا"، فإن الاستجابة إنما هي في حق فرعون، فإنه ما أَسَ حتى عابن الغرق، ولم يؤمن إلا هو. فكان العرق هو العذاب الأليم في حقه.

(1) من الماء: ليت في (س).

(2) الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 20

(3) ﴿رَبَّنَا أَطِيسْ عَلَيَّ أَنْوَلِيهَمْ وَأَشْفَعْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس 88]

بل قال البضاوي في قوله تعالى ﴿وَحَقُّ يَتَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ [عامر 45] إنه الفرق<sup>(1)</sup>، مع أنهم لم يؤمنوا، فلا يكون الاستجابة لقوله: ﴿وَحَقُّ يَتَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ [عامر: 45] في حقهم<sup>(2)</sup>.

أقول [الترزنجي]: إن "حتى" لانتهاء الغاية، أي: يستمر عدم إيمانهم إلى رؤية العذاب الأليم وحلوله بهم، والعذاب الأليم قُتر بالفرق كما رواه ابن جرير وإس أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس -رضي الله عنهما- ترجمان القرآن. وقد استحباب الله دعاءه في حق الكلّ منطقاً في استمرارهم على عدم الإيمان إلى تلك الحالة، وفي حق فرعون خاصة مفهوماً، فإنه آمن عند بلوغ الغاية، فلم يؤمن فرعون إلا بعد رؤية العذاب الأليم الذي هو الفرق. وهذا أقرب إلى شقفة الأنبياء، إذ يبعد منهم أن يدعوا على أحد بالموت على الكفر، فإنهم بعثوا رحمة ولم يبعثوا عذاباً، ألا ترى إلى دعاء سيد الأنبياء: ((اهد قومي إنهم لا يعلمون))، بل يدعون بدفع الاتصال للكافرين رجاء أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله تعالى.

فإن قلت: قد دعا نوح باستصالحهم.

قلت: نعم! لكن بعد أن أخبره الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَن تَزِيهَ مِنْ قَوْمٍ آلَافٍ﴾ [هود 36]، ولما قال نوح: ﴿وَلَا يَكُونُ إِلَّا فَاكِراً كَفَّاراً﴾ [سج 127]، ونو لم يعلم بإخبار الله تعالى أنهم لا يلدون إلا فاجراً كفاراً لما دعا عليهم رجاء أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله تعالى. وموسى لم يخبره الله بأن فرعون لا يؤمن، حتى يدعو عليه بموته / على الكفر لكر لما رأى من شدة شكيبته والداذه بدعوى الربوبية وما في رأسه من العرور والنحوة، علم أنه لا يؤمن إلا بتأديبه بعذاب أليم يقطع عرق الكبر من نفسه ويذله. وبدل لذلك أول الآية: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَعْتَدٌ لِفِرْعَوْنَ وَأَمْلاً يَرَاهُ﴾ [يونس: 88] الآية، فكان من مقتضى الحكمة أن يدعو عليهم برون مواع الإيمان حتى يؤمنوا، لا يعلم إيمانهم ورضاه بكفرهم. وقال الشيخ رضي الله عنه.

(1) تفسير البضاوي، ج 5، ص 59.

(2) الدواي. إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 21-22.



«وما عاش بعد إيمان (لثلا يعود إلى دعواه)، كما قال في ركب البحر عند ارتجاعه: ﴿سَلِّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهًا﴾ (الاسراء: 67) فلما نجاهم (إلى البر) فأعرضوا فإذا هم مُشركون). فلو قبضهم عند نجاتهم لماتوا موحدين، وقد حصلت لهم النجاة، ففُض فرعون ولم يؤخر في أجله في حال إيمانه لثلا يرجع إلى ما كان عليه من الدعوى»<sup>(1)</sup>. - انتهى.

ففيه إشارة إلى حكمة دعاء موسى بتأخير إيمانه إلى آخر عمره رحمة، لأنه لما علم أنه يموت في البحر دعا بتأخير إيمانه لثلا يعيش بعده فيرجع إلى دعواه. قال الشيخ: «كل ذلك»<sup>(2)</sup> حتى لا يقنط أحد من رحمة الله، والأعمال بالخواتم»<sup>(3)</sup>. - انتهى.

وأما التوبيخ المأخوذ من «الآن» فقد مرّ عن الشيخ حواه، ومرّ ما تقريره<sup>(4)</sup> وتفصيله. وقال الدواني:

«كم من توبيخ في القرآن للمؤمن العاصي، فلا يدل على كفره. واتّ تكوار دم فرعون في القرآن ولعنه فلا يدل على كفره، وكم من دم ولعن لأصحاب الكسائر، قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَحَرَّوْهُ حَبْلَهُ حَبْلًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَسَنَهُ﴾ (النساء: 93) الآية»<sup>(5)</sup>. وقد مرّ أن الإسلام يُحب ما قلّه بالمر إلى حقوق الله لا حقوق العباد.

وأما قوله تعالى: ﴿مَلِكُهُ اللَّهُ تَعَالَى نَكَالَ الْكَرْبِ وَالْأَرْوَ﴾ (البرعات: 25)، فالمراد الكلمة الأخيرة والكلمة الأولى، إحداهما: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (البرعات: 24)، والأخرى: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ (القصص: 38)، وكان نكال الكلمتين

(1) الفتوحات الحكيمة، ج 2، ص 276. تنصرف بيط غير محل وما وضع بين قوسين هو من الترتيبي لتوضيح السياق.

(2) في (ها) يُشير النسخ هنا إلى المتابعة من الصفحة المقابلة، فينقل عند هذه النقطة إلى (160). بقية الصفحة هي استمرار للنص في (161ب).

(3) الفتوحات الحكيمة، ج 2، ص 276.

(4) في (س) تقريره.

(5) انظر: الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 18-19.

لعرق. وقال الدواني: "نكال الأولى العرق، ونكال الأخرى فضيحة تقدّمه القوم يوم القيامة على رؤوس الأشهاد"، وكأنه فهم من الآخرة والأولى النشأة الآخروية والنبوية، والمعنى ما ذكرته لك، فتبه.

وأما قوله تعالى (فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ) [الصحر. 13]، / فالمراد به عذاب الدنيا. قال اليفاي: "شبه بالسوط ما حلّ بهم في الدنيا إشعاراً بأنه بالقياس إلى ما أعدّ لهم في الآخرة من العذاب كالسوط إذا قُبِسَ إلى السيف"<sup>(1)</sup>. - انتهى.

"وبالجُملة فقد دلّت الآية على أنّ آخر ما تكلم به فرعون الإيمان والتوحيد، وأنه وُحِدَ بقلبه ولسانه وإصبعه، وأنه قبل الغرغرة، حال استقرار روحه وعقله راجياً النجاة. وهذه الآية صريحة، وبقية الآيات مُحتملة، والشيء إذا طرّقه الاحتمال سقط منه الاستدلال. فيجب ردها إلى الصريح، مع إمكان ردها، إذ لا ينهدّ ركن من أركان الذين بإيمان فرعون، ولا تضيق الجنة بدخوله فيها، ورحمة الله وسعت كل شيء. قال المُحقّق الدواني رحمه الله: "والعجب أنّ الشيخ رضي الله عنه يقول بسعة رحمة الله تعالى، وهذا القائل بعدم سعة رحمة الله تعالى وتقييد عباده وتحنيثهم على اليأس من روح الله تعالى، و«لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رَوْحِ أَلَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» [برس 87]<sup>(2)</sup>. انتهى كلامه.

أقول [البرزنجي]: وأما قوله صلى الله عليه وسلم عند ابن عدي والطبراني: ((خلق الله فرعون في بطن أمه كافراً))، فضعيف. ويفرض صحته فمعناه: قُدِّرَ عليه في بطن أمه أنّه يكفر، لا أنّه يموت على الكفر. وكفره طول عمره لا ينكره أحد، ويكفي ذلك مصداقاً للحديث.

وأما حديث الترمذي: ((أن جبريل عليه السلام دس الحال في فيه))<sup>(3)</sup> فقد مرّ الجواب عنه مُفضلاً، وأنه لا دلالة فيه لموته على الكفر، بل يدلّ على أنّه نطق بالشهادة وختم له بها.

(1) تفسير اليفاي، ج 5، ص 310.

(2) نظر الدواني، إيمان فرعون للإمام جلال الدين الدواني والرد عليه، ص 23.

(3) الحال: الطين.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمرو ابن العاص عند أحمد والدارمي والبيهقي في الشعب مرفوعاً: ((من حافظ عليها - أي: على الصلاة - كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة، وكان يوم القيامة مع قارون وفرعون وهامان وأبني بن خلف))، مع ضعفه ليس فيه إلا أنه - أي: فرعون - مع قارون وهامان. وهذه المعية إن كانت في الموقف فلا إشكال، وكذا إن كانت في النار، لأننا لم نسمع دخوله النار بظلم العباد، وإنما منعنا خلوده فيها، وعليك بإثباته، أنقول بخلود غير المُحافظ على الصلاة فيها؟ كلاً إلا أن تذهب مذهب الاعتزال، ونبرأ منه / إلى الله المتعال. [130]

والحاصل إننا نريد من الخصم أن يأتينا بنص من الكتاب أو السنة أن فرعون مات على الكفر، أو نطق عند آخر كلامه في الدنيا بكلمة الكفر، أو أنه سُخِّلَ في النار، ودون هذا خرط الفتاد. وعلى أنه لو ورد خلوده في النار لم يكن نصاً، لإمكان تأويل الخلود بالمكث الطويل كما أولوه في القاتل عمداً، إذا لم يتب، وبالله التوفيق العليم الحكيم.

هذا؛ وقد ردّ على الشيخ جماعة كالبقاعي وابن المقري وابن حجر وعلي القاري الحنفي هذا القول، وألفوا فيه رسائل، وقد أيقظ الله لصوته جمعاً من محققين، فأجابوا عن تلك الرسائل، وتمسكوا في الحواب بأقوى الوسائل، كالعلامة علي المهائمي الكُنجراتي، وكالمُحقق الجلال لدواني، وكشرح الفصوص كالجندي والقبصري والجامي وعبد الله أمدي الرومي. وقد استويت جميع ذلك مع التحقيق التام في كتابنا الموسوم بـ التأييد والمون للفتايل بإيمان فرعون. والله ولي الإنعام، والهادي إلى الصراط المُستقيم، والداعي إلى دار السلام، والله أعلم.

#### [8] [الاعتراض الثامن: في المُفاضلة بين البشر والملائكة]

قال [الكازروني] الاعتراض الثامن: قال الشيخ قدس سرّه أيضاً في هذا الفصل، يعني: 'فَصَّ موسى'، إنَّ الملائكة<sup>(1)</sup> العالين أشرف من الإنسان، لأنه

(1) في (ها) عودة إلى الصفحة (59 ب) ومُتَّبعة إلى آخر الصفحة ومن ثم لا استمرار في (161)

قال: **أهور** - يعني الإنسان - أفضل من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة يدبر، فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسموية، والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالصّ الإلهي<sup>(1)</sup>، أي: لأنه قال: ﴿أَشْكُرَتْ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [ص: 75]، الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم.

[8] الجواب: اعلم ربح الله شأنك وصانك عمّا شأنك، أنّ الشيخ قدس الله سرّه لم يقل: إنّ جميع الملائكة أفضل من البشر، وإنّما فضل الملائكة العالمين - ويقال لهم: المهيمة والكروبيون - على النوع الإنساني. وهذا لا يكون سبب تكفير، ولا موجب تدبّع، لأنّ جماعة من أهل السنة والجماعة قائلون بتفضيل الملك مطلقاً (على البشر، كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي وأبي عبد الله الحلي)، ولم يكفرهم ولم يدعهم أحد بذلك. والشيخ لم يذهب إلى أفضلية الملك<sup>(2)</sup> مطلقاً، وإنّما ذهب إلى أفضلية بعضهم، فمن باب الأزلي أن لا يكفر ولا يُدع.

قال / الإمام الغزالي في الإحياء: "إنّ الإنسان رتبة فوق رتبة البهائم لقدرته بور العقل على كسر شهواته، ودون رتبة الملائكة لامتلاء الشهوات عليه"<sup>(3)</sup>. - انتهى. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وفيه أمور:

الأول: إنّ الإشارة في قوله في هذا الفصل إلى الفصل الموسوي، لأنه أقرب ما نقل عنه إيمان فرعون، فأشار إشارة القريب إليه، مع تأكيد بـ "أيضاً" وهو سهو. فإنّ هذا الاعتراض الثامن ليس في فصل موسى، بل فيه ضده كما سنذكر، وإنّما هو في فصل عيسى عليه السلام، حيث قال فيه:

«سمّاه بَشَرًا لِلْمُبَاشَرَةِ اللَّائِقَةِ بِذَلِكَ الْجَنَابِ بِالْيَدَيْنِ الْمُضَاقِقَتَيْنِ إِلَيْهِ. وَحَمَلُ

(1) فصوص الحكم، ص 145.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة "كرياطة موترا" سماراع، أندونيسا، ج 1، 237.

ذلك من عناية الله بهذا النوع الإنساني، فقال لمن أبي عن السجود له: «ما معك أن تسجد لنا خلقت بيدك أشكرك» (ص 75)، على من هو مثلك، يعني عُصرياً؟ «ألم كنت من تعالين» (ص: 75)، عن العُنصر؟ ولست كذلك، ويعني بالعالمين من علا بدانه عن أن يكون في نشأته التورية عُصرياً وإن كان طبعياً. فمما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا يكونه بشراً من طين، فهو أفضل نوع مما خلق من العاصر من غير مباشرة باليدين<sup>(1)</sup>. فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية، والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي<sup>(2)</sup>. - انتهى.

الثاني: إن هذا ليس نصاً في تفضيل العالمين على الإنسان، بل قد صرح في مواضع لا تُحصى بأفضلية الإنسان مُطلقاً. (منها ما قاله في الباب الأول من الفتوحات المكية بعد أن أشار إلى فضل الكعبة:

«يا كَعْبَةَ طَافَ بِهَا الْمُرْسَلُونَ مِنْ بَعْدِ مَا طَافَ بِهَا الْمُكْرَمُونَ  
نَمْ أَتَى مِنْ بَعْدِهِمْ عَالَمٌ طَافُوا بِهَا مِنْ بَيْنِ عَالٍ وَدُونَ  
أَسْزَلَهَا مِثْلًا إِلَى عَرْشِهِ وَحَنُّ حَاقُونَ لَهَا مُكْرَمُونَ  
فَإِنْ يَقْلُ أَعْظَمَ حَاقٌ بِهِ إِيَّيْ أَمَا خَيْرٌ فَهَلْ تَسْمَعُونَ  
وَاللَّهِ مَا جَاءَ بِنَصْرٍ وَلَا أَتَى لَنَا إِلَّا بِمَا لَا يَجِبُ  
هَلْ ذَاكَ إِلَّا التُّورُ حُقَّتْ بِهِ أَنْوَارُهُمْ وَنَحْنُ مَاءٌ مُهَيَّنٌ  
نَمْ أَشَارَ إِلَى تَفْضِيلِ الْبَشَرِ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِقَوْلِهِ:

«فَلْيَنْهَهُمْ»<sup>(3)</sup> أَنْ يَجْهَلُوا حَقَّ مَنْ قَدْ أَسْجَدَ<sup>(4)</sup> اللَّهُ لَهُ الْعَالَمِينَ  
كَيْفَ لَهُمْ وَعِلْمُهُمْ أَتَى ابْنَ الَّذِي خَرُّوا لَهُ سَاحِدِينَ

(1) باليدين: ليست في النصوص.

(2) نصوص الحكم، ص 144.

(3) في الفتوحات: قد سهموا.

(4) في الفتوحات: سخر.

واعترفوا بعد اعتراف علي والدنا بكونهم جاهلين  
وألمس الشخص الذي قد أسى وكان للفصل من الحاحدين<sup>(1)</sup>  
ثم قال:

قلت ثم صرقت عه وجه قلبي وأنبئت به على ربي، فقال لي: انتصرت<sup>(2)</sup>  
لأبيك، حلت مركتي فيك، اسمع سرلة من أنيت عليها، وما قدمت من الخير بين  
يديها، وأين منزلتك من مازل الملائكة المقربين صلوات الله عليكم وعليهم  
أجمعين. كمعني هذه قلب الوجود، وعرضي لهذا القلب جسم محدود، وما وسعي  
واحد منهما ولا أحبر عني بالذي أخبرت عنهما، وبيني الذي وسعي قلبك  
المقصود، المودع في جسدك المشهود. فالطائفون بقلبك الأسرار، فهم سرلة  
أحسادكم عند طوائفها بهذه الأحجار. فالطائفون الحافون بعرضنا المحيط،  
كالطائفين منك بعالم التخطيط. فكما أن لجسم منك في الرتبة دون قلبك البسط،  
كذلك هي الكعة مع العرش المحيط. (. . .) فكما أن عالم الأسرار الطائفين  
بالقلب الذي وسعي أسنى منزلة من غيرهم وأعلى، كذلك أنتم بنعت الشرف  
واليادة على الطائفين بالعرش المحيط أولى. (. . .) فأنتم بمنزلة أسرار العلماء،  
وفهم (الطائفون بجسم العالم، فهم)<sup>(3)</sup> بمنزلة الماء والهواء، فكيف تكونون سواء.  
وما وسعي سواكم وما تجليت في صورة كمال إلا في معنائكم، فاعرفوا قدر ما  
وهبتكم من الشرف العالي، وبعد هذا فأنا الكبير المتعالي<sup>(4)</sup>. - انتهى.

بهذا تصريح مه بأن كُمل البشر أفضل من الطائفين بالعرش وأشرف، فصلاً  
عن الملائكة السماوية والأرضية وغيرهم<sup>(5)</sup>.  
ومنها ما قال في قص موسى ما نصّه:

- (1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 50.
- (2) في (من) أنت صرت.
- (3) الجملة ما بين قوسين ليست في الفتوحات.
- (4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 50.
- (5) ما بين قوسين، وهو من قوله. "منها ما قاله في الباب الأول من الفتوحات المكية بعد  
أن أشار إلى فصل الكعة"، إلى هذا القدر ليس في (ت)، ويقدر بـ 30 سطراً، وأنشاء  
من بقة النسخ، وفيه اختلاف طفيف فيما بينها.

«ولذلك قال في خلق آدم، الذي هو 'الربامح' الجامع لسموت الحضرة الإلهية، التي هي الذات والصفات والأفعال، 'إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ'، وليست صورته سوى الحضرة الإلهية. فأوحد في هذا المُحتصر الشريف الذي هو 'الإنسان الكامل' جميع الأسماء الإلهية، وحقق ما حرج عنه في لعالم الكبير المُفصل، وجعله روحًا للعالم، فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة. فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يُسَبَّح الله بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مُسَخَّر لهذا الإنسان، لما تُعْطيه حقيقة صورته، فقال ﴿وَسَخَّرْنَا وَنَسَوْتَ / وَمَا فِي الْأَرْضِ حَيْثُ بَتُّهُ﴾ [الحاثية 13]. فكل ما في العالم تحت تسخير [131] الإنسان، علم ذلك من علمه وهو الإنسان الكامل، وحهل ذلك من جهله وهو 'الإنسان الحيوان' <sup>(1)</sup> - انتهى بلفظه.

وهو بظاهره تفضيل الإنسان على الملائكة العالين، لأنهم من العالم، فمثلهم قوله: 'كل ما في العالم'، وعدم أمرهم بالسجود لآدم لا يُعْطَى الأفضلية، لحوار أن يكون ذلك لهيئتهم في جلال الله، وعدم نمرغهم لغيره. ويدل لذلك قول الشيخ في مواضع من الفتوحات أنهم لا يعلمون أن الله خلق شيئاً غيرهم. وعلى هذا فيحمل ما في فص عيسى من تفضيلهم على النوع الإنساني في التقدس عن العنصريات، والتشرف عن الكثافة التي صارت حجاباً لإبليس، مانعاً عن السجود لآدم، مُستدلاً بلطافة النار بالنظر إلى الطين. فإنَّ الطين أكثر منها، فكأنه تعالى يقول له: أنت من العناصر، والعنصريات كلها مُساوية في الكثافة، مع ما في النار من الخفة والطيش والانقلاب والإفساد بالإحراق والميل إلى العلو والكرباء، بخلاف الطين فإنَّ فيه الرزانة والوقار والتواضع والحفظ والتربة والثبات. وإنما اللطافة للذين خلقوا لا من العناصر بل من النور اللطيف، وإن دخلوا تحت الطبيعة فإنهم من حيث اللطافة خير من النوع الإنساني. ويحق لهم أن لا يُؤْمَرُوا بالسجود، على أنهم لو أمروا به مع علوهم لسجدوا، ولم يأبوا. وأما أنت يا إبليس فليس لك أن تأتي بعد أن أمرت مع كونك مثله غصياً.



ويؤيد هذا الحمل ويوضحه أنه ذكر في مواضع من الفتوحات أَنَّ المَلَأَ الأعلى  
أقدس راعى، وَأَنَّ الإنسانَ الكاملَ أجمع وأفضل. وقال في موضعٍ من إنَّ الإنسانَ  
باطنه ملك، فالإنسان ملك وريادة. ومَرَّ في نصِّ آدم أَنه قال: «فكان آدم حلاء تلك  
المرأة، وروح تلك الصورة. وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة، (إلى أن  
قال) فسَمَى هذا المذكور إنساناً وحليمة (..). لعموم شأنه وحصره الحقائق كلها.  
وهو للحق بمسيرة إنسان العين من العين، الذي به يكون النظر»<sup>(1)</sup>، إلى آخر ما مرَّ  
عنه فحبرية العالين على الإنسان من بعض الوجوه، وهو اللطافة والتقدس والعلو،  
لا من كل وجه. ولا أَظنَّ أَنَّ المُتَكَلِّمِينَ من أهل / السنة يمنعون ذلك، فإذا لا  
خلاف بينه وبين أهل السنة حتى يحتاج إلى الجواب.

وبدل على أَنَّ عدم أمرهم بالسجود لعدم شعورهم بخلق آدم وهيمانهم في  
جلال الله، لا للأفضلية، على ما في الفتوحات في الباب الخامس والتسعين  
ومتين، حيث قال:

«اعلم أَنَّ الله لما خلق الأرواح المهيمة وَهُمْ الذين لا علم لهم بغير الله،  
ولا يعلمون أَنَّ الله خلق شيئاً سواهم، وهم الكروبيون المُقَرَّبُونَ المُعْتَكِفُونَ  
المُتَرَدِّونَ المَاحُودُونَ عن أنفسهم بما أشهدهم الحق من حلاله، اختصَّ منهم  
المُسَمَّى "العقل الأول"، والأفراد منا على مقامهم. فجلال الله في قلوب الأفراد  
مثل ذلك، فلا يشهدون سوى الحق، فهم خارجون عن حكم القطب الذي هو  
الإمام، وهو واحد منهم، ولكنه تكون مادته من "العقل الأول" الذي هو أول  
موحود من عالم التدوين والتسطير، وهو الموجود الإبداعي»<sup>(2)</sup>. - انتهى.

بإِنَّ العقل الأول هو روح محمد صلى الله عليه وسلم، وهو واحد منهم،  
وأولهم وأكملهم، وعالم التدوين منه، فهو أفضل ولا شك. ويوضحه أَنَّ الأفراد  
من أمته أتباعه، وَهُمْ في رتبة المهيمة.

فقد ظهر بما حققناه أَنَّ الشيخ قُدَّس سره لم يفضل العالين مُطلقاً، بل من

(1) فصوص الحكم، ص 49-50.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 675.

وحه مُناسب لمقام إخراجهم من الأمر بالسجود لأدم. فالنص الإلهي وارد رداً لإيليس، وإدحاضاً لحجته، ونقطعاً لعفوه في إيمانه بحبريته من حيث اللطافة والعلو. فكان الشيخ قدس سره يقول مفسراً للآية ومُتاً للمُراد منها في الرد على إيليس في قوله: «أنا خير منه» لأنك «خلق من نور وحفته من طين» (ص 176)، والدار الطيف وأعلى وأبور من الطين. فقال: لا الطيف للدار، لأن كلاً من الدار والطين عنصران، فأنما مثلاً؛ وهو فوقك لخلقه باليدِ المُنصفين إليّ. ولست من العالين المُتصفين باللطافة والقدس والعلو، فإنهم خير من لهذا الاعتراض، ولذا لم أمرهم بالسجود، ولو أتني أمرهم لأطاعوني، لأنهم «لَا يَقْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَقْتُلُونَ مَا يَمْزُؤْنَ» (التحریم 16). فأنت إذاً من الكافرين، حيث أبنت عن أمري واستكبرت على من لست بخير منه، بل أنت مثله في العنصرية، وهو خير منك لأمي خلقة يدي، وأنت وغيرك من العنصريّات مخلوقون بيد / واحدة.

[132]

ويدل لهذا التفضيل، بل يُصرح به، ما نقله تلميذه المُحقّق ابن سودكين عنه في لواقع الأسرار، قال رحمه الله:

«سمعت رضي الله عنه يقول ما معناه: اختلف الناس في التفضيل بين الملائكة والبشر، ونزعنا نحن منزعةً آخر. فأما ابن قسي وغيره من واقعهم فهو إلى أنّ التفاضل إنّما يقع بين الأجناس المُشتركة، أما إذا اختلفت الأجناس فلا تفاضل. لا يقال: أيّما الأفضل الماء أو الباقوت؟ وأما الذي نزعنا نحن إليه فهو أنّ الأرواح جميعاً لا يقع بينها تفاضل إلا بطريق الإحار عن الله تعالى. وتنوّعت الأرواح ثلاثة أنواع: أرواح تدبر الأحاديث السرابية وهم الصلا الأعلى، وأرواح تُدبر أحاديث نارية وهم الحس، وأرواح تُدبر أجساداً نرابية وهم البشر. فالأرواح جميعها ملائكة حقيقة واحدة، فإن وقع تفاضل فمن هاهنا، وهذا مُدرك لم يظهر به من طين تدبر الأجناس. بقي التفاضل فيما تُدبره الأرواح، فأخذ كل أحد يتصرّح بما يترخّع في نظره. والتحقيق في ذلك أنّ مشاة الملوك وإن كانت أسطى، ومشاة الشر أكمل، إلا أنّ شيئاً من ذلك لا يُعطي القرب، إذ القرب لا دليل عليه إلا الأحبار الإلهية. فإنّ الفضل إنّما هو في القرب إلى الله تعالى بطريق الاحتصاص والقربى، فمن أحبره الله بذلك فقد حصل له العلم النام، ومن أخذ على غير هذا الوجه فكأنّه تكلم على الإيمان لا على

وإنّ ذلك العقل، لو وفها معه، فلو نظرنا إلى الفاضل من حيث  
شأنه فنعرفه بعدا تفصيل الملائكة، أي لأن السط ثابت غير متغير  
ونوهره إلى كمال الشأ وجمعها لحكمنا بتفصيل الشر ومن أس لنا  
ركور؟ يعني إلى دليل العقلي، والله يقول الحق وهو يهدي السبل<sup>(1)</sup>  
انتهى مُختَصراً مُلخَصاً.

ونظر إلى التفصيل الذي أشار إليه من طريق نظر العقل تحدده موافقاً لما  
فرررر، ومطابقاً لما حرررر. فتمسك بهذا التحقيق فإنه بذلك حقيق، ومن الله  
المصحة والتوفيق إلى سلوك سواء الطريق.

الثالث ما سه إلى أبي عبد الله الحلي من أنتما الشافعية صحيح. وأما ما  
عراه لغير لي فليس ذلك معروف عنه، وإنما هو معروف عن القاضي الباقلاني. وما  
يقه عنه / في الإحياء لا يدل على التفصيل المراد، بل القصد بذلك أن نشأة الإنسان [1691]  
مرتبة متوسطة بين الملك والهائم، فشابه الملك من حيث إن له عقلاً، وشابه  
الهائم من حيث إن له شهوة. وهذا بطير ما في المواقف في الاستدلال على  
تفصيل الأنبياء، أن الإنسان رُكِبَ تركباً بين الملك والبهيمة، فبعقله له حظ من  
الملائكة، وبطبعه له حظ من الهيمة. ثم إن من غلب [كذا] طبيعته عقله فهو  
شر من الهائم، لقوله تعالى ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (الأعراف 179)،  
وقوله ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عَذَابُ الْفُلِّ﴾ (الأنعام 22، 23)، الآية. وذلك<sup>(2)</sup> يقتضي -  
بطريق القياس أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة<sup>(3)</sup>. انتهى. فليس  
في كلام الإحياء إلا بيان رتبة نشأة الإنسان، وليس فيه تفصيل الملائكة على  
الأساس مُختَصراً، بل هو كما نراه من أدلة تفصيل الأنبياء عليهم<sup>(4)</sup>.

(1) بحر لوائح الأسرار ولوائح الأمان، تحقيق سميد عبد الفتاح، دمشق دار بيوت،  
2015، ص 216

(2) حاشية في (س، ق 170) معادها: "بلغ مقالة".

(3) حاشية في (س، ق 171) معادها: "بلغ".

(4) محمد النيس عبد الرحمن الإبري، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت،  
د.ت. ص 167

الرابع أن من فصل الملائكة ما قاله الحليمي، لم يفصل جميع الملائكة على الإنسان، بل فصل العلوية السماوية فقط وعاءه المواقف الرابع أنهم يعني الأبياء أفضل من الملائكة السفلية، إنما الرابع في الملائكة العلوية، فقال أكثر أصحابنا الأبياء أفضل، وعليه الشيعة وذهب المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاسمي ما الملائكة أفضل، وعليه المعتزلة<sup>(1)</sup>. انتهى

فها هو صريح عباراتهم أن الحليمي والشافعي والمعتزلة لم ينفصلوا جميع الملائكة كما ادّعاء الأصل، إلا أن الإلزام حاصل فإن الشرح فصل الأبياء حتى على الملائكة<sup>(2)</sup> العلوية السماوية أيضاً، وإنما فصل على ما فهمه الأصل العالي فقط، فهو موافق لجمهور أهل السنة في المسألة. وذكر شيخنا آخرهم ما كتب عنه، وهو الفرق بين العلوية والعاليين، فافهم المقام واحفظ المراتب، ولا تكن من العاقلين، وإن آيت ﴿إِن لِّمَلَائِكَةٍ مِّنَ الْعَالِينَ﴾ (النجم: 118)

تتميم<sup>(3)</sup>: ورد في صحيح البخاري وغيره أنه صلى الله عليه وسلم قال حاكياً عن ربه: ((أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم)) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري:

قال ابن بطال: هذا نص في أن الملائكة أفضل من بني آدم، قال وهو مذهب جمهور أهل العلم / وعلى ذلك شواهد من القرآن مثل ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونُوا مَلَكًا أَوْ تَكُونُوا مِنَ الْمُنَادِينَ﴾ (الأعراف: 20) والحال أفضل من العاني، والملائكة أفضل من بني آدم.

(قال الحافظ) وتمتق بأن المعروف عن جمهور أهل السنة أن صاحب سي آدم أفضل من سائر الأجناس. والذير ذهبوا إلى تفضيل الملائكة

[131]

(1) انظر مكانة الإنسان بين الملك والهيبة في إحياء علوم الدين، ج 4، ص 424-425

وانظر مسألة تفصيل الأبياء على الملائكة في المواقف للإيجي، ص 367

(2) على الملائكة ليست في (ت).

(3) في بقية السج: تميم في تهيم.

العلماء ثم المصنفين وقليل من أهل السنة ومن أهل الصوف، وبعض أهل  
الظاهر. فمنهم من فصل بين الحسن فقالوا: حفيظة الملك أفضل من  
حفيظة الإنسان؛ لأنها توراثة وحيرة ولطيفة، مع سعة العلم والقوة وصفاء  
الحواس وهذا لا يستلزم تفصيل كل فرد فرد على كل فرد فرد، لحوار أن  
يكون في بعض الأساس ما في ذلك وزيادة. ومنهم من حصّ الحلاف  
بصالحه الشر والملائكة ومنهم من حصّ بالأساء، ثم منهم من فصل  
للملائكة على غير الأساء، ومنهم من فصلهم على الأساء أيضاً، إلا على  
سبب صلى الله عليه وسلم. ثم ذكر بعض أدلة تفصيل الأساء ثم  
قال: «وأما أدلة الآخرين فقد قيل إن حديث الباب أقوى ما استدلل به  
لذلك التصريح بقوله: «في ملا حير منهم»، والمراد بهم الملائكة، حتى  
قال بعض العلّاء في ذلك: وكم من ذكر لله في ملا فيهم محمد صلى الله  
عليه وسلم ذكرهم الله في ملا خير منهم»<sup>(1)</sup>. - انتهى.

ومراده ببعض العلّاء هو الشيخ قدّس سرّه، فإنه قال في الفتوحات في  
الباب في جواب السؤال التاسع والعشرين من مؤالات الحكيم الترمذي رحمه  
الله تعالى ما نصّه:

«وأما المسألة الطويلة<sup>(2)</sup> (وفي نسخة الطويلة - بموحدة بين الطاء  
والواو) وتنقديم اللام<sup>(3)</sup> على الباء-<sup>(4)</sup> التي بين الساس واحتلافهم في  
فصل الملائكة على البشر فإنّي سألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم  
في الواقعة فقال لي: إنّ الملائكة أفضل. فقلت له: يا رسول الله فإن مثلت  
ما الدليل على ذلك فما أقول؟ فأشار إليّ أن قد علمتم أنّي أفضل الناس،  
وقد صحّ عندكم وثبت وهو صحيح أنّي قلت عن الله تعالى إنه قال: ((من  
ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملا ذكرته / في ملا حير

[114]

(1) انظر: فتح الباري، ج 13، ص 398

(2) في الفتوحات المكبة الطويلة. وفي (ها) حاشية بخط السج عنه مقادها \* الذي يعرف  
أنها بالهاء، أي الطويلة من التظلم، فكأنها بمعنى التظلم والفصول، فليأمل \*

(3) في (ها) الواو.

(4) ما بين قوسين ليس من الفتوحات.

مهم))، وكم ذاكر لله تعالى ذكره في ملا أنا فهم، فذكره الله في ملا حـ<sup>(1)</sup> من ذلك الملا الذي أنا فهم. فما سرور شيء سروري بهذه المسألة، فإنه كان على قلبي منها كثير. وإن تذكرت قوله تعالى «فَوَلِّ اللَّهُ لِي أُخْلِي بِغُفْلَةٍ» (الأحراب 46)، وهذا كله بلسان التفصيل<sup>(2)</sup> وأنا جهة الحقائق فلا مفصلة، ولا فصل، لا ارتباط الأشخاص بالمراتب، وارتباط المراتب بالأسماء الإلهية وإن كان لها الابتهاج بذاتها وكمالها فانبهاجها بظهور آثارها في أعين المظهر أنه سبحانه لظهور سلطانها<sup>(3)</sup> - انتهى.

فهذا الذي نسبه الحافظ إلى الشيخ قدس سره مع التشيع عنه، وسنه إياه إلى العلوي هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قوله أنه إله نفسه هو قول ابن بطلان الذي نقله هو، فلم يُشنع على ابن بطلان بذلك كما شنع به على الشيخ والعجب أن ابن بطلان نسه إلى جمهور أهل العلم، وسنه هو نفسه إلى طوائف من أهل العلم. فأني غلّو في قول وافق صاحبه طوائف من العلماء، إن لم يكن جمهورهم، إنا لله وإنا إليه راجعون.

ولبعد إلى بيان معنى الحديث المذكور. قال الحافظ [س حجراً]

«وأجاب بعض أهل السنة بأن الحر المذكور ليس بف ولا صريحاً في الرد، بل بطرقه احتمال أن يكون المراد بالملا الذين هم خير من الملا لذاكر الأسياء والشهداء، فإنهم أحياء عند ربهم، فلم يحضر ذلك في الملا تركة. وأجاب آخر وهو أقوى من الأول بأن الحيرية إنما حصلت بالذاكر والملا مقاماً فالحبيب الذي فيه رب العزة خير من الحبيب الذي ليس هو فيه بلا ارتباط، فالحيرية حصلت بالنسبة للمجموع على المجموع. قال وهذا الجواب ظهر لي وطست أنه مُنكر، ثم رأيت في كلام القاضي كمال الدين البرمكابي في الجزء الذي جمعه في الرقيق الأعلى، فقال «إن الله قابل ذكر العبد في نفسه بذكره له في نفسه، وقابل ذكر العبد في الملا

(1) في (ها) ورد: فلا بد أن يذكره الله تعالى في ملا هو خير.

(2) في (س) التفصيل.

(3) الفتوحات المكية، ج 2، ص 61 وهنا وردت: «التفصيل»، كما جاء أعلاه.

مذكوره له في محلاً وإنما صار المذكور في المحلاً الثاني حياً من الذكر الذي  
في الأول، لأن الله هو الذكر فيهم، والمحلاً الذين يذكرون الله، والله  
فيهم أفضل من المحلاً الذين يذكرون وليس الله فيهم<sup>(١)</sup> - انتهى.

[١٣٨] قال شيخ الكوراني أئده الله تعالى: "هذا يحتج إلى تسليم، فإن الله تعالى  
قد قال: "وإن معه إذا ذكرني"، فهو سبحانه مع الذكر في المحلاً أيضاً. وإذا كان  
الله مع المحلاًين لم يوجد محلاً لا يكون معهم الله تعالى حتى يكون مفصولاً عندي  
فيه الله. وتسميته أن يقال: إن الله مع الذكر من حيث الاسم الذي يذكره به،  
فإذا ذكره في محلاً هو فيهم من حيث ذلك الاسم ذكره في محلاً هو فيهم من حيث  
التحتي الذاتي لأعظم. والمحلاً الذين فيهم الحق والتجلي الذاتي أفضل من الذين  
فيهم الحق والتجلي الأسمائي. ومعلوم أن هذا لا يأتي أن يكون شيء على  
عليه وسلم أفضل من الملائكة، لأن محلاً الملائكة ما صار حياً من محلاً المذكور  
الصحابي الذين فيهم شيء على الله عليه وسلم، فلا يكون الحق من حيث كونه  
ذكر للصحابي فيهم حياءً يذكره فتحت فيهم والتجلي الذاتي.

فراجع حاصل حجية محلاً على محلاً إلى أفصلية التجلي الذاتي على  
الأسمائي، وهذا لا يرجع فيه، ولا يأتي كون الشيء على الله عليه وسلم أفضل  
من الملائكة. كيف وهو على الله عليه وسلم سيد العالمين، والملائكة من  
العالمين الذين هو سيدهم، ومن المرحومين الذين هو رحمة لهم، فإنه صاحب  
(أو أئده) بعد (قل قومي) [نحو ٩]، فأين الملائكة ههنا؟

قال [الكوراني] أئده الله: وأيضاً فإن الاستدلال المذكور لا يتنهى إلا إذا كان  
حجية محلاً من محلاً لذكر حجية من كل وجه، ومستلزماً لأن يكون كل فرد من  
أفضل من كل فرد من محلاً المذكور. وكلتا المقدمتين ممسوعاتان لحواجز أن يكون  
تجربة فرد بها التجزية من بعض الوجوه، وهذا يتجمع أن يكون في محلاً  
لمفصول فرد يكون أفضل من أفراد الآخرين. وإن كان من حيث المجموع أنه وجه

(١) أحمد بن علي بن حجر نفطلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد  
عبد الباقي ومحمد تقي الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج ١٣، ص ١٦٨.



خيرية لا يوجد في الآخر، ومعلوم أن ملا للملائكة لكونهم لا يفترقون، ولا يحط لهم الحواطر المخالفة للذكر حبر من الملا الذين فيهم النبي صلى الله عليه وسلم، وفيهم من يحطر ماله حاطر غير الذكر، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من الملائكة لكونه سيد العالمين، رواه البيهقي، وبوضحه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا بِأَعْيُنِنَا إِيَّاكُمْ﴾ (آية 107)، فتأملته وبالله التوفيق. - انتهى كلام شيخنا آية الله تعالى، وهو نفيس جدًا.

أقول [السررنجي]: هذه الأهمية كلها بناء على لفظ الحديث وحده كلماته، أما بالنظر إلى استدلال النبي صلى الله عليه وسلم الذي أحاط به (136) الشيخ في الواقعة فالظاهر من الحديث تفصيل الملائكة حتى عليه صلى الله عليه وسلم، فلا بد من جواب لا يكون فيه معارضة لاستدلاله صلى الله عليه وسلم.

فأقول وبالله استعين: قد مر قريباً أن من ليس من أصل بين الحسيني الميث والإنسان، ففضلوا جنس الملك على جنس الإنسان ومنهم من حق خلاف لصالح الشر والملائكة، ومنهم من خضع لأبي الله عليه من فضل الملائكة على غير الأنبياء، وفضل الأبياء على الملائكة، ومنهم من فضلهم على أبي الله عليه صلى الله عليه وسلم، ومنهم من فضلهم حتى على نبي الله عليه وسلم (1).

إذا علمت ذلك فقول: يمكن أن يكون مُرد الشيخ قُتس سِرّه - سُؤره عن المصلحة بين حسن الشر وحسن الملك، كما هو ظاهر قوله: أو أن المصلحة "طولية"، أو "الطولية" (2) التي بين الناس، واختلافهم في فضل الملائكة على شرهم، حيث لم يقل على الأبياء، أو على خواص شرهم، أو حوهم من العارات التي تكون نقلاً في التفصيل على الأبياء. وإذا كان السؤره عن ذلك فلا

(1) "ومنهم من فضلهم حتى على نبي الله عليه وسلم" - في (أ)، وفي (هـ) ورد: "ومنهم حتى على نبي الله عليه وسلم".

(2) حاشية في (هـ) مصادها: الأصح أنها "طولية"، وله أعني: لا بد من أن يكون السؤره عن خواص شرهم، سطر الفتوحات تحقيق عثمان يحيى، سطر 12، بقائمة 1988، سطر 2 مع الحاشية رقم 7.

يستلزم تفصيل كل فرد فرد من المَلَك على كل فرد فرد من الشر، لجواز أن يكون في بعض الشر ما في المَلَك من الورانية ولطافة السرّ وسعة العلم ونحوها، وزيادة الكمال والجمعية. وقد مرّ عن الشيخ أنّ الأرواح جميعها ملائكة، وأنها حقيقة واحدة، فيكون في روح الشر ما في المَلَك ببساطته وتجرّده، وزيادة الحامعية والكمال الحاصل له بالتركيب، فيكون هذا البعض من البشر أفضل من المَلَك.

فكان الشيخ قدس سرّه قال: هل يفضل المَلَك على جنس الشر ما عدا الحواص؟ فأحابه صلى الله عليه وسلم بالترتيب عليهم، مُستدلاً بأنّه كم ذاك من الصحابة الذين أنا بين ظهرانيهم وهم خير القرون، ذكره الله في ملا الملائكة، في مُقابلة ذكره إياه. وقد وصف ملا الملائكة بأنهم خير من ملا الصحابة، وإذا كانوا خيراً من الصحابة كانوا خيراً من غيرهم بطريق الأولى، لأن من عداهم إمّا: التابعون فمن بعدهم، ولا شك أنّ رتبته متأخرة في الفضل عن رتبة الصحابة بنص قوله صلى الله عليه وسلم: ((ثم الذين يلونهم))، بلفظ "ثم" الدال على التراخي. وإما: أصحاب الرسل الذين قبلهم، ولا شك أنّ أصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم أفضل منهم بنصّ قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]. بيان ذلك / أن قوله صلى الله عليه وسلم: ((وكم ذاك لله في ملا أنا فيهم))، المراد به في قرن أنا فيهم وبين ظهرانيهم، يعني بهم الصحابة، فإنهم الذين فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولا شك أنّهم خير القرون وأفضل البشر، بعد الأنبياء. فإذا فضلتهم الملائكة فضّلوا غيرهم من القرون الذين بعدهم، والذين قلهم<sup>(1)</sup> بطريق الأولى. والدليل على هذا الحمل وجوه:

أحدها: ما مرّ عنه أنّه في "فَصْر آدم" فضّل الإنسان الكامل على جميع أجراء العالم، وصرّح بسيادة محمد صلى الله عليه وسلم على الجميع، وأنّه سلطان العالم. ولو كان سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم تفضيل المَلَك على الأنبياء أو فهم ذلك من رسول الله<sup>(2)</sup> صلى الله عليه وسلم لما فضله.

(1) ليست في (ت)

(2) في (س، ق 1174)، "من كلامه" بدلاً من: "من رسول الله".

ثانيها: قد سبق أنه قائل من حيث النظر العقلي بالتفصيل من وجه، وأن الإنسان الكامل أفضل من المَلَك من حيث الحمية والكمال، ولو فهم من السي صلى الله عليه وسلم التفضيل المطلق لما وسعه أن يحكم بالتفصيل الحرني ويخالفه صلى الله عليه وسلم.

ثالثها: أنه قد صرح بخيرية البشر على من عدا العالين<sup>(١)</sup> من الملائكة، ولا شك أن الملائكة الذاكر فيهم الله أعم من العالين<sup>(٢)</sup>، بل ربما قيل يختص بمن عداهم لأنهم هائمون في جلال الله لا يعلمون أن الله خلق آدم أبا الشر، فضلاً عن أولاده، فضلاً عن أن يذكرهم. ولو فهم من رسول الله العموم لما وسعه أن يحكم بخيرية خواص البشر على الملائكة.

فهذه الوجوه تدل على أن سؤال الشيخ السي صلى الله عليه وسلم إنما هو عن تفضيل المَلَك على عوام البشر، دون خواصهم الذين هم الأبياء. وأن جوابه صلى الله عليه وسلم إنما وقع على طبق سؤاله وأن مراده صلى الله عليه وسلم بالملائكة الذين هو فيهم قرن الصحابة كما حرره، وحينئذ محاصل اعتقاد الشيخ في المسألة أن خواص البشر المعتبر عنهم بالإنسان الكامل أفضل من الملائكة السماوية والأرضية مطلقاً، ومن المهبة العالين من وجه، وأن الملائكة أفضل من عوام البشر، أعني: من عدا الأبياء. فيطبق اعتقاده ما هو التحقيق عند أهل التتة، وبالله التوفيق، والله أعلم.

(١) في (س) العالمين.

(٢) في (س) العالمين.

[136]

## قال [الكازروني]: الفصل الثاني /

### فيما يتعلق بوحدة الوجود من الاعتراضات وجواباتها

إنما تعلقًا قريبًا وهو الاعتراض الأول وجوابه، أو تعلقًا بعيدًا وهو بقية الاعتراضات وجواباتها.

اعلم علمك الله علمًا لديًا أنه لا بد قبل الشروع من تمهيد مقدمات ليسهل فهمها، والله الموفق.

الأولى: كما أن المتكلمين فرقان: أهل بدعة ضالة كالمعتزلة، وأهل سنة مهنديّة وهم الأشعرية والماتريديّة، وكلتاها نسميان متكلمين منيهم وبدعيهم، كذلك "الوجودية" طائفتان: ملاحدة وموحدة. ويان هاتين الطائفتين من حُملَة الضروريات اللازمة ليُعلم الفرق بين الملحدين والموحدين، وذلك في وصلين:

#### الوصل الأول: في بيان الوجودية الملاحدة

اعلم - حماك الله من القرناء السوء - أن اعتقاد هذه الطائفة الخبيثة أن الناري تعالى وتقدّم ليس موجودًا في الخارج بوجود مُستقلّ مُمتاز عن عالمي الأرواح والأجسام، بل هو مجموع العالم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ونسبته إلى سائر أفراد العالم نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفرادهِ. "فالعالم هو الله، والله هو العالم". وليس ثمة شيء غير العالم يقال له: الله، بل الموجود هو هذا العالم لا غيره. وهذا كفر صريح وقول قبيح! والشيخ قدّس سرّه في الفتوحات في عقيدة الخواص - ولا توجد في بعض نسخ الفتوحات، وقد تُجعل رسالة مُستقلة وتُسمى رسالة المعرفة - قد نفى هذا المذهب، حيث قال: "ومن هُنا أيضًا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالوا: ما ثمّ إلّا ما نرى،

فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم ليس أمراً آخر. ومب هذا المشهد لكونهم ما تحقّقوا به تحقّق أهله، فلو تحقّقوا به ما قالوا بذلك<sup>(1)</sup>. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزْنَجِي]: قد تقدّم أنّ كتاب المعرفة غير عقيدة الخواص، وليس في عقيدة الخواص هذا الكلام، والعبارة التي نقلها إنّما هي عبارة كتاب المعرفة. وقوله: "وسبب هذا المشهد" إشارة إلى ما ذكره قل، ولسفله وليستفيع به، فإنّه نقيس جدّاً.

### [التشبيه والتزييه]

قال رحمه الله:

«عجبت من طائفة تعدّت طورها وتجاوزت حدّها، ففعلت نفسها أعرف بالله منه تعالى بنفسه، فقالت: أعوذ بالله من التشبيه، (وقالت طائفة أخرى: أعوذ بالله من تنزيهه يؤدي إلى التعطيل. إلى أن قال: وليس التنزيه في هذه المسألة بأعجب / [136] من التشبيه)<sup>(2)</sup>. عميت البصائر عن إدراك غوامض الأسرار، وما تُعطي الألوهية.

ثم إنّ العجب كلّ العجب من هذه الطائفة هربت من التشبيه إلى التشبيه، وجعلت ذلك تنزيهاً يضحك العقلاء بجهلهم، فيما أتوا به. فإنّهم ما عدلوا من التشبيه إلّا إلى ما في نفوسهم من المعاني المُحدثة القائمة بهم، فهربوا من التشبيه بهم إلى التشبيه بهم، وسَمّوا هذا العدول تنزيهاً. فنفوسهم نزهوا إن حملوها على المعاني الإلهية، أو الحقّ شَبَّهوا إن حملوها على المعاني النفسية، وما لهم تحوّل في غير هذا. فلو رجعوا إلى محلّ التحقيق، إذ حُرِّموا الكشف، وقالوا: الحقّ سبحانه أثبت لنفسه هذه الأحكام في كتبه وعلى السنة رسله وسفراته، والذات مجهولة عند الخلق كلهم. أي. لا

(1) مجموع هذه الفقرة وما يليها مقتبس من كتاب المسائل، وسيرد توثيق ذلك بعد أن يعيد البَرَزْنَجِي نقل نص ابن عربي بحروفه.

(2) ما بين قوسين ليس في (م).

نفسه وهذه أحكام لذات عبده، والجهل بالحكم أقرب من الجهل بالذات، إذ لا نعرف حقيقة سعة هذا الحكم لهذه الذات المحكوم عليها به حتى نعرف هي في نفسها، ولا معرفة بها، فلا معرفة سعة الأحكام لها، فكانوا يعلمون علمًا ذلك لمن وصف بها نفسه، وهو الله تعالى.

وقد روي عن بعض السلف أنه سُئل عن الاستواء على العرش فقال: 'لا استواء معلوم، ولا كيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة' إلى أن قال: وقد صح فيما حرجه مسلم في صحيحه من تحوّل الألوهية وتبدّلها في صور الاعتقادات في المعارف، وفيها اعتقاد المُشَبَّهة وغيرهم. ولا بد من إقرار كل طائفة في تلك الدار به، فلا بد من تحليها في صور اعتقاداتهم. وذلك رجع إلى المدرك، (يعني بالكسر)، لا المدرك، (يعني: بالفتح)، فإن الحقائق لا تتبدّل. ولذلك سُمّي عالم التمثيل والتبدّل برزخًا، لكونه وسطًا بين حقائق حتمية، وحقائق روحانية عن جنسية، فيعطي ذات هذه الحضرة المتوسطة هذه التحلّيات. يربط بها المعاني بالصور ربطًا مُحَقَّقًا لا ينفك.

وقد أشار إلى هذا المقام بعض العارفين في حكاية أدكرها بإسناد مُتَّصِل إلى السري: قال الحيد رحمه الله: قال السري: سمعت غليظًا الأسود يقول من أقل على الأنبياء وهو يراها دهب عه، ومن تركها أتته. قلت: كيف ذلك يا سري؟ قال: كان يذكر أنه يكس ويحتهد فلا يقوم بكفاية معيشته، قال: ففرأت هذه الآية ﴿قُلْ لَرَبِّيْتُمْ بِهِ أَخَذْتُ مِمَّا كَفَمْتُ وَأَصْرَكْتُ وَحَمَّ عَلَيَّ قَوْلِيكُمْ﴾ [الأنعام: 45] الآية فترك الكس فتوكلاً على الله بالكفاية، فلو صرحت بيدي إلى هذه الأسطوانة لصارت ذهبًا. وصرب يده على الأسطوانة فإذا هي تلوح ذهبًا. ثم قال السري: الأعيان لا تغلب، ولكنك هكذا تراه، يعني: المرئي. أي: الرؤية عائدة على الرائي، يعني بالصورة المشهودة للرائي، ومن هنا رآت أقدام طائفة. إلى آخر ما نقله الأصل.

ثم قال بعد قوله: 'ولو تحققوا به ما قالوا بذلك' ما نصه: 'وأثنوا كل'

(1) في (س) على: 'وردد في كتاب المسائل' فكانوا لا يشبهون ولا يعيرون حكمه نبيه عليه، بل يعلمون علم...<sup>8</sup>

حق في موطنه علمًا وكشفًا، فترك تأويل الأحاديث الواردة بنسبه لمن وصف به  
 معه إذا لم تكن من أهل هذا الكشف والتحقيق، ولا نحميه صحت أصلًا، فذلك  
 نظر أصلي، حيث تعتقد نفي التشبيه، وما ريت منه، ولكن كنت تشبه  
 بالمخلوق المتركب فأنشئه بالمخلوق المعقول وإلى لعمرك أن يجمع مع ما  
 بادأت في حكم أبداء<sup>(1)</sup> - انتهى.

ومراعاة بالطائفتين في كلامه: فمما ذكرهما في "عقيدة الحق" حيث ذكر بها  
 أصحت من طائفتين كبيرتين الأشاعرة (بمعنى المتكلمين)<sup>(2)</sup>، والمعتزلة، في  
 عظمهم في اللفظ المشترك كيف جعلوه للتشبيه، ولا يكون تشبيه إلا بسطو لمن  
 أو كلف الصفة بين الأمرين في اللسان، وهذا غير الوجود في كل ما جعلوه تشبيه  
 من آية أو خبر. ثم إن الأشاعرة تخيلت أنها لما تأولت قد خرجت من تشبيه  
 وهي ما فارقته، إلا أنها انتقلت من التشبيه بالأحاديث إلى تشبيه بالحديث فحتمت  
 مخرقة للمنصوص القديمة في الحقيقة والحد، فمما تنقو من تشبيه بالمحدثات  
 أصلًا. ولو قلنا بقولهم لم نعدل مثلًا من الاستواء الذي هو لاستقرار<sup>(3)</sup> إلى  
 استواء الذي هو الاستيلاء كما عدلوا. ولا صيغ والعرش مذكور في سنة هذا  
 لاستواء، فيبطل معنى الاستيلاء مع ذكر السرير، ويستحيل صيغة إلى معنى آخر  
 يفي لاستقرار، فكنت أقول: إن التشبيه مثلًا إنما وقع بالاستواء عليه، والاستواء  
 معنى، لا بالمستوي الذي هو الجسم، والاستواء حقيقة معقولة معصية نسب إلى  
 كل ذات بحسب ما تعطيه حقيقة تلك الذات، ولا حاجة إلى التكلف في صرف  
 لاستواء عن ظاهره، فهذا غلط يترى لا حفاء فيه، وأما محتمة منه يكن يسمى [13]  
 به أن يتجاوزوا باللفظ الوارد إلى أحد محتملاته، مع رسامته ووقوفهم مع قوله  
 تعالى: ﴿يُسِرُّ كَيْثُهَا شَيْءٌ﴾ [النور 11] (4) - انتهى

(1) ما ورد ليس من كتاب المعرفة كما ذكر المؤلف، بل هو منقول من كتاب المصنف لابي

عربي، ص 100 رسائل ابن عربي، انظر طبعة دار صادر بيروت 1997، ص 400 وما بعدها

(2) من الشارح وليست في الفتوحات.

(3) كما في (ها) والفتوحات، أما في (ت) فوردت: الاستواء.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 43.



وقد علمت بقل كلام الشيع أنه ليس وارداً فيمن حمله عليه الأصل، ولا موقفاً لبيان مغلان مذهبهم، لكنه يُعبد. ولا يخفى مثل ذلك على المؤلف. (ونما أرد بذلك صرف كلامه إلى ذلك دفعاً للتشيع عنه، ولا يخفى أن بعض نقد بصير، كالمحقق التفتازاني<sup>(1)</sup>) فلا يخفى عليه الأمر. فالأولى بيان كلامه وحمله على حقيقته، ثم توجيهه وتطبيقه على الشرع، والجمع بينه وبين كلام المتكلمين. وبالله التوفيق، والله أعلم.

قال [الكارروني]: والشريف العلامة في حاشية التجريد، والمولى سعد ندب في شرح المقاصد، قد ذكرا هذا القسم من "الوجودية"، وأظهرا كفرهم وحجالتهم. أما الشريف فقال:

"جماعة من الصوفية ذهبوا إلى أنه ليس في الواقع إلا ذات واحدة ليس فيها تركيب أصلاً، ولها صفات هي عين ذاته، وذلك حقيقة الوجود المشرقة في حد ذاته من شوائب العدم وسمات الإمكان، ولها تقييدات بقبود اعتدية، وبحسبها تظهر وحدوات متمايضة، فيتوهم أن ذلك تعدد حقيقي. وهذا خروج من طور العقل، لأن بديته شاهدة بتعدد الموحودات تعدداً حقيقياً، وشاهدة بأن هذه الذوات والحقائق مختلفة بالحقيقة لا بالاعتد فقط. والندب ذهبوا إلى هذه المقالة يدعون إسناده إلى المكشفت والمشاهدات، وأن الوصول إليه بالمباحث العقلية ودلائلها غير ممكن. بل العقل معزول ثقة، كما أن الحس معزول عن مُدركات العقل. وأما الندب فنقبوا بدرجات العقل فيقولون: إن كل ما شهد له العقل مقبول، وما لا يشهد له مردود. ويقولون: ليس وراء طور العقل طور آخر، وتلك المكشفت والمشاهدات بتقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل. فهؤلاء شهادة بدهاة العقل مستعنون عن إقامة البرهان على إبطال أمثال ذلك، ويعتدون تجويز ذلك مكابرة لا ينبغي أن يلتفت إليه"<sup>(2)</sup>.

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) عبد الشرف علي بن محمد الحرحاشي، حاشية البند على شرح الأصفياني لتجريد الاعتقاد، مجموع Fazl Ahmed PNUU في مكتبة كوبرولي باستبول، ق 114-114 اب

وهذا ترجمة كلام السيد قلنس سره. هذا معنى كلامه

قلت [البَرزنجي]: إن السيد [الشریف الحرجاني] رحمه الله ذكر 'وحدة  
'وجود' في حاشية التجريد<sup>(1)</sup> في ثلاثة مواضع هذا أحد. وقوله 'خروج عن  
صور العقل' / 'إما إنكار لعدم تعدد الموجودات كما ذهب إليه الأصل، فإن إنكاره  
باطل، والمُحققون لا يقولون به، بل يشنون تعدد الموجودات تعددًا حقيقياً  
وقالوا: لا بد أن يكون الوجود العائض على الماهيات موجوداً في الخارج  
موجود هو نفسه، حتى يصح أن يظهر فيه صور الممكنات وهو واحد، والصور  
مُتعددة مُختلفة، بحسب اختلاف مُقتضيات حقائقها الغير المحمولة، فصح أن  
يؤخذ كثرتها، لكون جميع الصور ظاهرة فيه لا في غيره، وهو واحد. وأما أنه  
تحقيق للمقام، وهو الأظهر، فإن للعقل قوتين: فاعلة وقلة، فهو باعتبار قوته  
تعدلة له حد ينتهي إليه، وطور لا يتجاوز، وأما باعتبار قوته القلة فيقبل ما  
وراءه بغيره باعتبار قوته الفاعلة، فيقبل ما يليق إليه من طور لكشف ولا يراه.  
كما في رؤية الله والحشر والحساب والأمور الأخرى.

فقوله: 'إن هذا خروج عن طور العقل' كلام حق باعتبار قوة عقل تعدلة.  
ولا يلزم من ذلك أن لا يكون حقاً في نفس الأمر. وقوله: 'وأما المُتقيدون'  
إلخ... فهو إشارة إلى قصور من هو كذلك. وكذا قوله: 'ميرعمور أن  
نُكاشفات' إلخ... والدليل على هذا أن الوجه الكافي هو الأظهر، وأن مراده  
ثم المُتقيدين بالعقل، المُنكرين لطور المُكاشفة، قوله بعد هذا في محث الماهية

'وأما إذا قلنا: إن الوجود حقيقة مُتشخصة في حد ذاتها، لا تعدد فيها  
وجه من الوجوه، وهي قائمة بذاتها لا بتطرق إليها عدم أصلاً، ولا إنكار  
قطاً، وهي حقيقة الواحد تعالى، ومعنى كون غيره موجوداً هو أن كانت  
الحقيقة المُتتمة القيام بغيرها نسبة محصورة إلى ذلك الغير، وإن كانت  
تلك النسبة محمولة الكيفية، فذلك كلام يعبر عن إدراكه لا أولو النظر

(1) وهي حاشية على شرح شمس الدين الأصفهاني (ت 749) على كتاب تجريد العقائد  
لنصير الدين الطوسي (ت 672 هـ).

الذين خُصوا من هذه نقطة ثالثة عالية، وأوتوا من لديه حكمة كاملة بالغة. وسبرد عليك تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى<sup>(1)</sup>، - انتهى.

وما وعد بإيراده هو ما ذكره بعد هذا بقوله:

«اعلم أنّ هذه المباحث التي أوردتها الشارح في كون الوجود عين الواجب أو رائدًا عليه هي الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام وهما مقالة أخرى قد أشرنا / فيما سبق أنها مّا لا يُدركها إلّا أولو البصائر والألباب، الذين خُصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب. فلنُفصلها ههنا بقدر ما تفي به قوة التقرير، ونُحيط به دائرة التحرير.

[138]

مقول وبالله التوفيق: كل مفهوم مُغاير للوجود، كالإنسان مثلاً، فإنه ما لم ينصم إليه الوجود في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيها قطعًا، وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا. فكل مفهوم مُغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو 'الوجود'. وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو مُمكن. إذ لا معنى للمُمكن إلّا ما يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره. فكل موجود مُغاير للوجود فهو مُمكن، ولا شيء من المُمكن بواجب، فلا شيء من المفاهيم المُغايرة للوجود بواجب. وقد ثبت بالبرهان أنّ الواحد موجود، فهو لا يكون إلّا عين الوجود، الذي هو موجود بذاته، لا بأمر مُغاير لذاته. ولما وجب أن يكون الواجب جُزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته لا بأمر آخر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود كذلك، إذ هو عينه. فلا يكون الوجود مفهومًا كليًا يُمكن أن يكون له أفراد، بل هو في حد ذاته حُرني حقيقي، ليس فيه إمكان تعدّد وانقسام، وقائم بذاته مُنزه عن كونه عارضًا لميره. فيكون الواجب هو الوجود المطلق، أي. المُعزّي عن التقيد بعيره والانضمام إليه. وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات المُمكنة فليس معنى كونها موحودة إلّا أنّ لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته. وتلك النسبة على وجوه مُختلفة وأنحاء شتى يتعمد الاطلاع

(1) انظر المحرّج، حاشية السبد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق 18 اب

على ماهياتها، فالموجود كلي وإن كان الوجود خُرْبًا حقيقيًا هذا ملخص ما ذكره بعض المُحقّقين من مشايخنا. قال ولا يعلمه إلا الرّسحون في العلم.

هنا قلت: الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمع الشّرْكة، فكيف يكون<sup>(1)</sup> جُزئيًا حقيقيًا؟ وأيضًا المفهوم من لفظ الموحود ما قام به الوجود، كما اشتهر في كلامهم، فكيف يُقَرَّر بمعنى لا يعلمه أحد؟

قلت: الجواب عن الأول: إنّ الكلام في حقيقة الوجود، لا يتم بتبادر / إليه الأذهان من مدلول اللفظ، فإنّه يحور أن يكون كناية وعارضة اعتدلت لتلك الحقيقة المُمتنعة عن الاشتراك في حدّ ذاته، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته.

وعن الثاني: إنّ المُتَّبِع هو البرهان وما يؤدي إليه، لا إلى الاشتهار في السنة الأقوام بتمويه الأوهام. قال: ومتّ يؤيد كون الوجود عين الواجب أنّ الوجود في حدّ ذاته يُنافي العدم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم، لأنّ ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة لوجود. ولا شك أنّ الواجب هو الذي يُنافي العدم لذاته، لا ما يُبَاقه بواسطة غيره.

فإن قلت: ماذا تقول فيمن يرى أنّ الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزؤ والانقسام قد انبسط على هياكل الموحودات وطهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء بل هو حقيقتها وعبها؟ وأما امتارت وتعددت بتعدّات، وتعدّيات اعتبارية، وتُمثّل لذلك بالحر وطهوره في صور الأموج المُتكررة، مع أنّه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط

قلت: قد سلف منا كلام في أنّ هذا طور 'وراء طور العقل'، ولا يتوضّح إليه إلا بالمُشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، وكلّ مُيسر لما خُلق له، والله المُستعان وعليه التكلان<sup>(2)</sup>.

انتهى كلام السيد، وهو سيّد الكلام.

(1) كلمة: يكون، ليست هي (س، في 78ب).

(2) انظر: الحرجاني، حاشية البد على شرح الأصمّهاني لتحريد الاعتقاد، في ٤٦-٤٧.

مصدر بهذا أن حقله ما مرّ خارجاً عن طور العقل مدح له لا دم، وكأنّه  
أشّر بالتفصيل بدرجات العقل السامع لطور آخر فوق طوره إلى التفاضل رحمة  
لله، حيث بالغ في شرح المقاصد في ردّ القول "بوحدة الوجود" حيث لم يفهم  
معناه، لكونه مُتَقَبِّلاً بدرجة العقل، وألزم القائل بها إرامات طويلة عريضة بل  
ألف<sup>(1)</sup> رسالة مُستقلة في الردّ على الشيخ قُدّس سرّه طناً منه أنّه قائل بوحدة  
الوجود بالمعنى الذي فهمه هو. وإنّما أنّي من عدم الفهم وعدم تسليم الأمر  
لأهله. فقال فيها: 'ونفوهون بأنّ درجة الكشف وراء طور العقل، وأنت حبيب  
بأنّ مرتبة الكشف بل ما ليس له العقل ينال، لا نبل ما هو ببديهة العقل محال.  
ولا يسعى أن يتوهم أنّ ذلك من قبيل ما ليس له العقل ينال، بل هو مُستحيل.  
وللعقل في يظّاله تمكّن ومجال<sup>(2)</sup>'. إلى أن قال: 'ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين  
(138) ما / أحاله العقل كهذه المذكورات، وبين ما لا يناله العقل كاضمحلال وجود  
الكائنات عند سطوع أنوار<sup>(3)</sup> التجليات<sup>(4)</sup>'.

(والذي يفهم من كلام العلامة ابن حجر المكي في فتاويه الحديثية، أنّ  
هذه الرسالة ليست للتفاضل، وإنّما هي للبقاعي<sup>(5)</sup>). وقد نظرت فيها، فتقوّي  
عندي أنّها للداعي، فبته ذكر أنّه ألّفها بدمشق، وذكر فيها مذهب الدرر،  
وعباراته فيها التهور في قرائن آخر يظهر منها ما ذكر. ثم رأيت مكتوباً على

(1) في (هـ) يقال إنه ألف.

(2) فاصحة الملحدين، مخطوط برلين we 1753 رقم مسلسل 2891 (ق 18 ب) - مسج  
محمد رديحقي 1135 هـ / 1723 م، ق 2 ب.

(3) ليست في (ت).

(4) فاصحة الملحدين، ق 13.

(5) رسالة فاصحة الملحدين وناصحة الموحدين نسب في كثير من مفاصل المخطوحتين إلى  
سعد الدين التتاراي، وهذه الرسالة في الحقيقة ليست للتتاراي ولا للداعي، وإنّما هي  
لعلاء الدين محمد بن محمد بن محمد السحاري، توفّي سنة 841 هـ بدمشق  
وهو تلميذ الشيخ سعد الدين التتاراي، وأستاذ السحاري الذي يذكره في القول المسمي  
بسم شيخه، ويقتبس السحاري من شيعه في عدة مواضع من الفاصحة للمريد مرّجعه  
لنقطة العربية لشدة الوجود الحق لعبد العلي السلسي، بتحقيق د. مكري علاء الدين.  
المعهد الفرنسي بدمشق، 1995، ص 18 وما بعدها.

سحة منها أنها للعلاء البخاري، وقد بُرّج هذا أن فيها بعض أبيات ورمية  
ونبه أعلم<sup>(١)</sup>. والمعجب أن التفارسي رحمه الله ناقض نفسه فدل في شرح  
المقاصد<sup>(٢)</sup>: "ونعترف بأن طريق الفاء فيه البيان دون البرهان"<sup>(٣)</sup>. - انتهى

### [وجود المطلق وتحققه في الخارج]

واعلم أن المُكرين على الشيخ في قوله بوحدة الوجود إما أنكره عليه لظنه  
أن لوجود المطلق كلي<sup>(٤)</sup> وأنه لا تحقق له إلا في ضمن الحريات، وما هو كذلك  
فلا يكون واجباً باتفاق العقلاء من المسلمين وغيرهم. فإذا مسألة تحقق الوجود  
نُضيق في نفسه من غير النظر إلى الموجودات الخارجية أصل الأصول.

فنورد أدلة وجود الوجود المطلق وتحققه في الخارج ووجوبه، ولنفرد به  
بعض لوجود العام الكلي الذي هو بمعنى الكون والحصول. ومن المعقولات  
ثابتة، فإن من أتقن هذا لم يعتض عليه بقية مسائل هذا العلم، يدور الله تعالى  
ومن لم يفهمه حق الفهم تحير في الأمر، وأنكر على أهله، كما وقع لكثير منهم  
حتى إن لتفتازاني مع جلالة قدره قد رمى الشيخ في رسالة سماها فاضحة  
المحلين<sup>(٥)</sup> بالزندقة والإلحاد، وبكل داهية تفتت الأكباد.

مُحرّر المقام، ثم نلتفت إلى جوابه بحيث ينصح من العراء بتوفيق الله  
بحسب العلم. وقد ورد: ((إن من العلم كهينة المكسور لا يعلمه إلا العلماء  
بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغيرة بالله)).

فقول: إن الشمس محمد بن حمزة الفارسي أقام في كتابه المُسمى مصباح

(١) ما من قوسين ليس في (ت) وأثناء من بقية السج ويبه في (ت) ولعلّ آية - نص  
منه قال...

(٢) كلمة المقاصد ليست في (س).

(٣) سعد الدين مسعود بن عمر التفارسي، شرح المقاصد، تحقق عند برحق عمرة،  
بيروت، عالم الكتب، ط 2، 1998، ج 4، ص 60.

(٤) كلمة كلي ليست في (س).

(٥) كما ذكرنا في ملاحظة سابقة في للعلاء البخاري.

الأنس بين المعقول والمشهود على هذا المطلب إبراهيم عديدة، ونقل وجود الوجود، ووجود<sup>(1)</sup> المطلق عن جماعة مُحَقِّقِينَ، وتصَدَّى لرد شبهات المتكلمين التي جمعها [التتارابي] في شرح المقاصد وارتضاها، فدفعها.

وكذلك المُحَقِّق علاء الدين علي المهانمي برهن على وجوده في رسالة منها أدلة التوحيد، وشرحها بشرح سماء: أجلّة التأييد. وبعد أن برهن على وجوده، برهن على وجوده باثني عشر طريقاً، وأورد اثني عشرة شبهة ودفعها ببيان شاف. وملك هذا الطريق باختصار في شرحه للفصوص الذي سماء: مشرح الخصوص.

وكذلك المُحَقِّق نور الدين عبد الرحمن الحامي قدس سره ذكر شيئاً من ذلك في رسالته الوجودية، وفي الدورة الفاخرة.

وكذلك شيخ برهان / الدين إبراهيم بن حسن الكوراني متع الله بحياته، وذكر ذلك في عدة رسائل منها: مطلع الجود، وجلاء الفهوم، وإتحاف الذكي، وغيره. فلشر اختصاراً إلى بعض كلامهم تركّناً، وفيه الشفاء من داء الجهل، وسانه التوفيق لسلك السيل السهل.

قال الشمس الفخاري رحمه الله في المصباح:

«وجود الوجود ليس مُنْتَجِع لآته ثبوت الشيء لعمه، ولا مُمَكِّن وإلا لكان له علّة موحدة فهي [أي: العلّة الموحدة] إما ماهيته أو أحد أفعاله، أو خارجاً عنهما. والأول: يستلزم كون الشيء علّة لنفسه بلا دور، والثاني يستلزم مع الدور، والثالث: يستلزم كون المعدوم لا من حيث هو موجود<sup>(2)</sup> مؤثراً في الموجود، واللزام كلها باطلة ظاهرة الطلاق<sup>(3)</sup>. انتهى. أي: فيكون واحداً، فدون وجود الوجود واحد.

وقال المهانمي:

(1) في (ت) ووجوده.  
(2) ختم في هامش (س، ق 180) مفاده: «وقف السلطان...»  
(3) الفاري والقوي، مفتاح الغيب وشرحه مصباح الأنس، تحقيق حواشي، ص 430



"الوجود المطلق يتمتع بعدمه، لأنه -أي: علمه-:

(1) إما معروضة للوجود فيلزم انحصار الشيء بنفسه، بحيث يحمل عليه بـ "هو هو"، لأننا قد بينا أن الوجود موحود في الخارج، وأن وجود الوجود عين الوجود. فإذا انصف الوجود المطلق المنصف إليه بالعدم العارض له -أي: صار معدوماً- صار وجوده المنضاف، أعني وجود الوجود، علماً، إذ لا معنى للمعدوم إلا ما سلب وجوده. وإذا صار وجوده علماً صار المطلق المنضاف إليه علماً أيضاً، لأنه عبء، فيصدق "الوجود لا وجود"، وهو الانحصار بالنقيض الذي هو العدم، بحيث يحمل عليه بـ "هو هو".

(2) وإما بانقلابه إلى العدم، فيلزم قلب الحقائق، وهو صيرورة حقيقة أمر حقيقة أمر آخر.

(3) وإما بارتفاعه، أي: الوجود، من حيث هو من أصله من غير انحصاره بالعدم ولا انقلابه إلى آخره، فيلزم سلب الشيء عن نفسه.

وللوارم الثلاثة وهي: اجتماع النقيضين، وقلب الحقائق، وسلب الشيء عن نفسه، باطلة بالاتفاق والضرورة، فكذا الملزوم، وهو حوار عدم لوجود. فثبت نقيضه وهو امتناع العدم المستلزم لوجود الوجود، وهو المطلوب. والفرق بين الأمور الثلاثة أن في صورة الانحصار يوحد الموصوف، وفي صورة الانقلاب يوجد بدله، وفي صورة الارتفاع لا يوجد / شيء منهما<sup>(1)</sup>. انتهى ملخصاً.

[144]

وقال المحقق الجامي في الدرة الفاخرة:

"اعلم أن في الوجود واجباً، وإلا لزم انحصار الموحود في الممكن،

(1) هذا الاقتباس على الأعلب من رسالة أحلة التأييد في شرح أدلة التوحيد التي أشر إليها نزرنجي سابقاً، وهي غير مطبوعة. ويمكن مراجعة رأي المهاتمي في "الوجود لمعنى" في مشرح الخصوص إلى معاني النصوص، وهو شرح المهاتمي لكتاب النصوص في تحقيق الطور المخصوص لصدر الدين القنوي. انظر علاء الدين المهاتمي، مشرح الخصوص إلى معاني النصوص، تحقيق أحمد فريد المبردي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008، ص 39-47.

فلمر أن لا يوجد شيء أصلاً فإن المُحكّر وإن كان مُتخذاً لا يستفل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود. وإد لا وجود ولا إيجاد، فلا موجود لا مدانه ولا غيره، فإذن لا بد من ثبوت الواحد<sup>(1)</sup>.

ثم قال

'مقول لا شك أن مبدأ الموحودات موحود [نفسه]، فلا يحلو إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره، ولا جائز أن يكون غيره، ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود. والاحتياج يُناهي الوجود، فتعين أن يكون حقيقة الوجود.

ثم الوجود إما أن يكون مُطلقاً إطلاقاً حقيقياً لا يُقاربه تقييد، قائلاً لكل إطلاق وتقييد، مُتعباً مدانه لا يأمر رائد على ذاته، تبعاً هو أوسع التعينات بحامع التعينات كلها ولا يُناهي شيئاً منها، مُحيطاً بالكليات والحرثيات شحبه بها بحسبها وهو محب ذاته<sup>(2)</sup> لا يكون كلياً ولا حُزبياً، أو يكون مُفبداً، أي مُتعباً يأمر رائد على ذاته، لكن لا سبل إلى الثاني وهو أن يكون مُفبداً، أي مُتعباً يأمر رائد على ذاته، إذ لا سبل إلى أن يكون الواحد المجموع، لأن التركيب من لوازمه الاحتياج، وهو يُناهي لوجود ولا التعيين وحده، لأن كلّ تعين قيد لاحق لا بد له من أمر سابق، والمُحتاج إلى الغير لا يكون واحداً. ولا معروض التعين وحده، لأن المعروض أنه أي المُقيد ما ليس مُتعباً بذاته، بل بهذا التعين الرائد على ذاته وما هو كذلك كان مُحتاجاً في تحققه الخارجي إلى أمر رائد على ذاته، والمُحتاج إلى الغير لا يكون واحداً. وإذا مطلّت الاحتمالات الثلاثة للكافي، ولا رابع، تعين الأول، وهو أن يكون الواحد هو الوجود المُطلق بالمعنى المذكور<sup>(3)</sup>، وهو المطلوب. انتهى مُلخصاً

(1) عبد الرحمن الحامي، الدرر القاهرة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السائح وأحمد عبد حرس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2002، ص 7.

(2) حاشية في (س، ق 111) مفادها: 'بلغ'.

(3) حامي، الدرر القاهرة، الأسطر الثلاثة الأولى مدقاً من ص 14 منه وما يليها لم أحده

## وقال [الجامي] في الرسالة الوجودية.

الوجود أي ما ينضمه إلى الماهيات سمى عليها أثره المخصوص بها / موحود، فإنه لو لم يكن موحوداً لم يوجد شيء أصلاً، والثاني باطل، والمقدم مثله بيان الملازمة أن الماهية قبل تصادم الوجود إليها غير موحودة قطعاً، ولو كان الوجود أيضاً غير موحود لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإن ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المثلث له وإذا لم يثبت أحدهما للآخر لم تكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب إليه أهل الطر، ولا عارضة له كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود، فلا تكون موحودة.

[ (ثم قال) فإن قلت الماهية باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود الحارحي، فيكون ثبوت الوجود الحارحي لها في العقل فرعاً لوجودها فيه، لا في الخارج.

قلت. نقل الكلام إلى وجودها العقلي بأن يقول ثبوت الوجود العقلي في العقل موقوف على وجود سابق لها فيه، وثبوت الوجود السابق موقوف على وجود سابق آخر، فينسل الوجودات وليس هذا من قبل "لتسلسل" في الأمور الاعتبارية التي تنقطع بانقطاع الاعتناء، فإن كل لاحق موقوف على سابقه، كما لا يخفى على المُنَدِّر. وأما بطلان التالي فظاهر لا يحتاج إلى البيان، فثبت أن الوجود موحود. وإذا كان موحوداً وجب أن يكون وجوده معه، وإلا تسلسل، فيكون واحداً لا متاع زوال الشيء عن نفسه. ولزم أن يكون حقيقة واحدة يلحقها التعمد النسبي بإضافتها إلى الماهيات، وإلا تعدد الواجب تعالى! وقد برهنوا على امتناعه.

فإن قلت لا شك أن معنى الوجود مفهوم عرسي لا يصدق على شيء قائم بنفسه مواطاة كالخشب والصحك واللون والشواد وأمثلة ذلك، وإنكاراً<sup>(1)</sup> ذلك مُكَايَرَةً فكيف يكون ذات الواحد مع ذلك المفهوم؟ قلت كما أنه يحور أن يكون هذا المفهوم العام رائداً على الوجود الخاص

(1) في (س) وإن كان.

وحي، وهي لوحود الحاصه انمكة على عدير كونها محصه، على  
ما قرر به الحكماء، يجوز أن يكون رائدا على حصة واحدة مطلقه موجوده  
في حصة "وحد الواحد"، ويكون هذا المفهوم الواحد أمرا اعتباريا غير  
موجود إلا في العقل، ويكون مبروصه موجودا حصة خارجا هو "حصة  
الوحد"<sup>(1)</sup> - انتهى.

وقال شيخ الرهان إبراهيم الكوراني في رسالته التسماء / مطلع الحدود

(ص 41)

معناه

"إن الوحد المطلق قسمان

نصلو لحد لثقتد، أصي المطلق الإصامي، وهو بهذا المعنى كلي  
لأنه في مقابلة الحرني، والكني لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود  
حرني، والحق تعالى مره من أن يكون وحدًا مطلقًا بهذا المعنى،  
فيكون وجوده متوقفًا على الوحدات المثبتات.

ونظرو لإطلاق الحقيق الذي لا يقابله نقيده، القابل لكل إطلاق وتقييد  
محلله عدم بعبه بعبه في عين الظهور والقيود، لا عدم ظهوره في القيود،  
ولا عدم ظهوره إلا في القيود، فله التفرّد عن الظهور في الأشياء مفتضى  
(كان لله ولم يكن شيء غيره)، وله التحلي فيما شاء من المظاهر مفتضى  
(«هو معكأثر ما كُنْتُ» [الحديد 4]، لكه لا يتقيد بذلك، فإنه من وراء  
ذلك مفتضى: «وَأَقَمَ بَيْنَ قَدَائِمِهِمْ حُجُبًا» [البروج: 20].

والشيخ محيي الدين فخر الله مره أراد بالمطلق القسم الثاني، وهو  
نصلو لإطلاق الحقيق، ومن اعترض عليه كعلاء الدولة الساماني  
وسعد القناري<sup>(2)</sup> فهموا من المطلق المعنى الأول فمشا علقهم عدم

(1) عبد الرحمن الحامي، رسالة في الوحد، تحقيق بغولا مير، ص 248-250 في  
Maxwell, Parviz Islamic philosophical theology Albany State University of  
New York Press, 1979

(2) علاء الدولة ساماني توفي سنة 716 هـ وسعد الدين القناري توفي سنة 742 هـ  
كلاهما مشهور بفكر ابن عربي ورفض نظرية وحدة الوجود.

مفروق من المطلق، وحتم أن المطلق بالاعتراض حتمي أي هو ما لا  
يشح هو المطلق لإصامي التفاضل للمفرد أي من مـ د هـ

قال (أي الكوراني) فظهر أن ما يفقه حتمي من معنى أهل مـ د هـ من  
تعمس مراد الشح بالوجود المطلق، وهو قوله: "إن الوجود ثلاثة  
عبارات الأول اعتباره "بشرط شيء" وهو "وجود خفي"، والثاني  
اعتباره "بشرط لا شيء" وهو "الوجود الباطني الخفي"، والثالث "لا  
بشرط شيء" وهو الوجود المطلق، ومما زاد الشح هو هذا معنى ثالث  
نهي صحيح فإن كلام الشح واضح في أن مـ د هـ معنى ثالث، وما  
حمله عليه المتخصصون من المعنى الثاني، أصمى التفاضل (إصامي، معنى  
لم يفصله الشح، فإن كلامه صريح في أن الحق تعالى موحد بذاته في  
الحارج، وأن ما عداه من الموجودات موحد به

قال في الباب الثاني من الفتوحات: "إن الحق تعالى موحد بذاته مـ د هـ،  
مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول لشيء، ولا عنه شيء، بل هو  
حائق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي له الوجود وأن عدمه موحد  
بالله تعالى لا سمه ولا لسمه، مقيد لوجود بوجود حق في ذاته، فلا  
يصح وجود العالم الـثـة إلا بوجود الحق"<sup>(1)</sup>، إلى آخر ما قال. فظهر مع  
تصريحه بأنه تعالى موحد بذاته قال إنه مطلق لوجود بمعنى الذي قد  
عليه قوله "غير مقيد بغيره، يعني أن الموحود بذاته لا يفقد بغيره بكونه  
معلولاً له أو علة له، لا بمعنى الكلي لخصمي الموحود في الحارج في  
معنى أفراد، كما ذهب إليه من ذهب من الحكماء، ولا بمعنى أنه معنى  
مفعول في الصر مطلق لكل واحد من حركاته في الحارج، لتصريحه بأنه  
تعالى موحد بذاته والموحود بذاته لا يكون معنى مفعولاً، بل موحود  
خارجياً، لا في أفراد، انتهى ملخصاً بالمعنى"<sup>(2)</sup>.

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 90

(2) نظر إبراهيم بن حسن الكوراني لشهرزوري، مطلع الحود بتحقيق التبريزي في وحدة  
الوجود، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق محمد عبد المجيد، بغداد، مكتبة بغداد  
الدينية، ط 1، 2007، ص 56 وما بعدها. وهو ملخص كما ذكر في الأعلى

## تبصير في تحذير [في بيان تحقق الوجود المطلق ونقد السرهندي]

قال رجل من الهند نبغ بعد الألف يقال له: أحمد بن عبد الأحد السرهندي<sup>(1)</sup>، يدعي المعارف، وله مكاتيب في ثلاثة مجلدات، وفيها: «عُلِّمَتْ نَحْصًا قَوْفَ نَحْصٍ» [الور 40]، بعد أن أقر في المکتوب الأول من المجلد الأول بأن «الصفات الثمانية لواجب الوجود التي هي عند أهل الحق موجودة في الخارج، مُتَمَيِّزَةٌ بِالضَّرُورَةِ فِي الْخَارِجِ عَنْ ذَاتِهِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ»<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وفي المکتوب الثاني من المجلد الأول بأن: «الصفات السبع أو الثمانية التي هي الصفات الحقيقية موجودة في الخارج»<sup>(3)</sup>، انتهى، ما نصّه: «غير أن الإشكال في الصفات قوي، وهو أن الصفات إما مُمكنة أو واجبة، ولا ميل إلى الأول لاستلزامه حدوثها وعدم اتّصاف الحق تعالى بها أزلاً، ولا إلى الثاني لأن الواجب الوجود لذاته واحد»<sup>(4)</sup>. ثم قال:

«وَحَلَّ هَذَا الْإِشْكَالَ عَلَى مَا أَطْهَرُهُ»<sup>(5)</sup> لهذا الفقير هو أنه تعالى موجود بذاته، لا بالوجود؛ لا على أن الوجود عنه، ولا على أنه زائد عليه. وصفات الواجب موحدة بذاته لا بالوجود، إذ لا مجال للوجود في ذلك الموطن. قال الشيخ علاء الدولة (السمناني): «فوق عالم الوجود عالم الملك الودود، فلا يتصور نسبة الإمكان والوجوب أيضًا في ذلك الموطن، لأن الإمكان والوجوب نسبة بين الماهية والوجود، فحيث لا وجود، لا إمكان ولا وجوب، وهذه المعرفة وراء طور النظر والفكر»<sup>(6)</sup>. - انتهى.

[142]

(1) في (ت)، (س) السرهندي. ويوجد في هامش (ت) تصحيح للكلمة، حيث كتب سرهندي. وفي هامش (ت)، (س) كتب أيضًا بخط مختلف: «أساء الأدب في حق الإمام الرباني قُلِّمَ سرّه».

(2) لم أجد في المکتوب الأول من المجلد الأول كما ذكر علاء. أما ما يتعلق بالصفات فنجد ووجدتها في الخارج انظر أحمد السرهندي، المکتوبات، مشورل، طعة حبرية، Enver Baytan Kitabevi، المکتوب 266، ج 1، 263-264.

(3) انظر: السرهندي، المکتوبات، المکتوب 310، ج 1، ص 374.

(4) انظر: السرهندي، المکتوبات، المکتوب الثاني، ج 2، ص 8.

(5) في (م) ظهر.

(6) السرهندي، المکتوبات، المکتوب الثاني، ج 2، ص 8.

وفيه أن من المعلوم أن ما ليس عين الوجود، ولا قائمًا به الوجود، هو المعدوم. ولا شيء من المعدوم بموجود، فلا معنى لكونه تعالى موجودًا بذاته إلا أنه تعالى عين الوجود القائم بذاته، المُتَعَيِّن بذاته. يوضح ذلك ما مرَّ عن الشريف [الجرجاني] العلامة في حاشيته على شرح التجريد للأصفهاني من قوله: "كل مفهوم مُغَايِر للوجود فإنه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيه قطعًا. وما لم يُلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر يحتاج إلى غيره الذي هو الوجود"، إلى آخر ما مرَّ عنه، فراجع.

وقد حكم الشريف على هذه المعرفة بأنها وراء طور العقل، وأنه لا يعلمها إلا الراسخون في العلم. ولا يصح لهذا الرجل التمسك بكلام علاء الدولة لما علمت مما نقلناه من كلام شيخنا قريبًا. لأن علاء الدولة أراد بالوجود الوجود المطلق، بمعنى المشترك بين المُمكنات، بدليل قوله في بعض رسائله كما نقله عنه العارف الجامي: "الحمد لله على الإيمان بوجوب وجوده، وبزاهته عن أن يكون مُقَيَّدًا محدودًا، أو مُطلقًا لا يكون له بلا مُقَيِّداته وجود" - انتهى. فأقر بأن الله تعالى واجب الوجود. فالوجود المطلق أي: الكلِّي الذي لا يكون له بلا مُقَيِّداته وجود، هو الذي قال فيه: إنَّ فوقه عالم الملك الودود، وهو صحيح، فإنَّ الله هو الوجود المطلق بالمعنى الذي فسرَه السيد [الجرجاني] كما مرَّ من كونه مُعزًى عن التقيّد بغيره والانضمام إليه، وهذا هو معنى المطلق في كلام الشيخ محيي الدين / قدس سره كما مرَّ عنه غير مرة. وقد مرَّ قريبًا.

[143]

"إنَّه تعالى موجود بذاته لذاته، مُطلق الوجود غير مُقَيَّد بغيره، ولا معول شيء، ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل والملك القدوس الذي لم يزل" (1) - انتهى.

فها هو قد فسر قوله مُطلق الوجود بقوله: غير مُقَيَّد، إلى آخره.



ثم إن قول هذا الرجل [الرهندي] في حل الإشكال: إن صفات الواجب موجودة بذاته لا بالوجود، إن أراد أنها موجودة بعين وجود الذات لا بوجود يُعايرها، ناقض قوله: "إنها موجودة في الخارج مُتميزة عن الذات بالضرورة"، وإن أراد أن وجودها مُتوقف على ذات الحق لكونها قائمة به تعالى، كما يدل عليه قوله في المکتوب الموفي مئة من المُجلّد الثالث: "قد مضى سابقاً أن الصفات الثماني الحقيقية لواجب الوجود وإن كانت داخلية في دائرة الوجوب، إلا أنها بواسطة احتياجها إلى الذات يوجد فيها راحة الإمكان". - انتهى. فلا يتأتى منه نفي وجودها بقوله: إنها ليست موجودة في الخارج، مع تناقضه، فإنه نعى عنها وعن الذات الإمكان والوجوب، قل: "لأن الإمكان والوجوب نسب بين الماهية والوجود، فحيث لا وجود لا إمكان ولا وجوب"<sup>(1)</sup>. - انتهى. وهنا قد أدخلها في دائرة الوجوب، وأثبت لها راحة من الإمكان، وهما من نسب الوجود، فلم أن يكون لها وجود، وهذا هو التناقض القبيح<sup>(2)</sup>.

ثم إن الوجود إذا لم يكن عين الذات ولا قائماً به فما معنى إطلاقه الوجوب عليه في قوله في صفات الواجب تعالى، وإطلاق الواجب الوجود عليه في "المكتوب الموفي مئة" من المُجلّد الثالث بقوله: "الواجب الوجود". وقد [143] أشهد على نفسه بأن الوجوب والإمكان من نسب الوجود، وحيث / لا وجود فلا وجوب ولا إمكان، مع القطع بأن العلماء يُريدون بهذا الإطلاق أنه تعالى واجب الوجود لذاته، إما لكونه عين الوجود القائم بذاته المُتعين بذاته، أو لكون الوجود مُقتضى ذاته. وما لم يكن الوجود عين ذاته، أو زائداً ومُقتضى ذاته، كيف يصح أن يُقال فيه: إنه واجب الوجود لذاته؟ ويُضاف إليه الصفات فيقال: صفات الواجب، أو يُقال: إنه موجود بذاته.

وقد تفتقر لهذا التناقض ولغيره، فقال في "المكتوب الثالث" من المُجلّد

الأول:

(1) انظر: الرهندي، المکتوبات، المکتوب الثاني، ج 2، ص 8.

(2) الفيح ليست في (هـ)

'إن قيل يلزم من هذا البيان أن الوجود غير ثابت في مرتبة الذات والصفات، وأنه لا يُقال للذات والصفات: واجب. فيكون الوجوب ملوياً عن الذات والصفات، كما أن الإمكان والامتناع ملويان عنهما، فيحصل قسم رابع غير الوجوب والإمكان والامتناع. والحال أن الانحصار العقلي في هذه الثلاثة ثابت. وأجاب بأن هذا الانحصار إنما هو للماهية بالنسبة إلى الوجود، فحيث لا نسبة للماهية إلى الوجود لا انحصار، كما في ذات الواجب تعالى وصفاته. فإن ذاته موجود بذاته لا بالوجود، عينا كان أو زائفاً. وصفاته تعالى موجودة بذاته سبحانه من غير أن يتخلل فيها وجود، لذاته تعالى وصفاته فوق هؤلاء الثلاثة المُنحصرة<sup>(1)</sup>، إلى آخر ما قال.

ولم يزد بهذا الجواب إلا "ضغناً على إقالة". كما تفعله في المحسوس<sup>(2)</sup> الكتاسون الزتالة. فإنه سقاء تعالى موجوداً وواجباً مع سلب الوجود والوجوب عنه. مع ما يرد عليه من أنه لا يخلو إما أن يقول: إنه تعالى له ماهية، أو يقول: إنه لا ماهية له. لا سبيل إلى الثاني لقوله في "التاسع / ولعشرين وميتين" من المجلد الأول: حقيقة الحق وماهيته ليست عين الوجود، إلخ، فتعين الأول. فإما أن يقول حقيقة الحق وماهيته عين الوجود، أو غيره. فإن كان الأول كان كقول الأشعري والمحققين، فلم يصح قوله: إن حقيقة الحق ليست عين الوجود. وإن كان الثاني فإما أن يكون حقيقته تعالى مُقتضية لوجوده أو لا، فإن كان الأول كان كقول جمهور المتكلمين، فكان لماهيته نسبة إلى الوجود بالوجوب. كما قال في "الرابع والأربعين" من المجلد الأول: "وهو تعالى على صراحة إطلاقه لم يسئل من أوج الوجوب إلى حضيض الإمكان"<sup>(3)</sup>. - انتهى.

وقد مر عنه قريباً أيضاً إطلاق الوجوب عليه، فلم يكن فوق الثلاثة. فلا يصح نفي كون ذاته تعالى موجوداً بوجود زائد على ذاته. وإن كان الثاني لم يصح

(1) انظر: الرهندي، المكتوبات، المکتوب الثالث، ج 2، ص 11.

(2) في (ها) المحسوسون.

(3) انظر: الرهندي، المكتوبات، مکتوب 44، ج 2، ص 72.

أن يكون موحودًا بذاته. لأن ما هو غير الوجود ولا يمتص ماهيته الوجود ليس بموجود، فصلًا عن أن يكون موجودًا بذاته، فلا يصح أن يكون مبدأ للآثار، لأن الإيجاد فرع الوجود. فتسمية هذا الكلام الذي لا محصل له "معرفة" دليل على أنه لم تحصل له المعرفة. ولم يكتف بتسميته معرفة حتى قال في "آخر الثالث": "فافهم هذه المعرفة الشريفة القدسية، فإنها أساس الدين، وخلاصة علم الذات والصفات"<sup>(1)</sup>. وحاشا لله أن يكون هذا الكلام المخيل المتناقض المخالف للشرع والعقل أساس الدين، بل هو أساس الجهل؛ - قاله شيخنا أيده الله-

ثم قال في المکتوب "الثالث والتعين" من المجلد الثالث:

"الذي كشفوه لي في آخر الأمر هو أن التعین الأول لداته تعالى هو تعین الوجود الذي هو مُحيط بجميع الأشياء"<sup>(2)</sup>، وجامع لجميع الأضداد، وحير محض، وكثير البركة، حتى إن أكثر مشايخ هذه الطائفة العلية قالوا: إنه عين الذات، ومنعوا زيادته على الذات. وهو لغاية دقته ولطافته لا يُدركه بصر كل أحد، ولا يقدر أن يُميزه عن الأصل، ولهذا اختفى تعينه في هذه الملة ولم يتميز عن المتعین، وعبدته الجَم الغفير بالربوبية، وما طلبوا معودًا وراءه. واعتقدوا أنه المبدأ للآثار الخارجية والمكوّن للحوادث اليومية. وهذا التمييز بين الحق تعالى وبين ما دونه دولة اذخروها لهذا المسكين المتأخر، وهذا النفي لمشاركة غير المعبود للمعبود سور وفضة من الأنبياء صلوات الله عليهم حفظوها لهذا الحامل لبقيتهم، الحمد لله الذي هدانا لهذا..."<sup>(3)</sup> إلى آخر ما قال.

[144]

(1) انظر: الرهندي، المكتوبات، مکتوب 44، ج 2، ص 72.

(2) رقم الورقة (145) في المخطوط (ت) مكرر، وللحفاظ على الترقيم بشكل متوافق مع تسلسل الأفكار في بقية المخطوطات ذكرنا 145، 145ب، وبعد ذلك: 145ا مكرر، و145ب مكرر. وترتيب هذه الصفحات في (ت) مضطرب، وما أنشأه هو الصحيح من بقية النسخ ومن سياق الكلام.

(3) انظر: الرهندي، المكتوبات، مکتوب 93، ج 3، ص 124.

قال شيخنا [الكوراني] أيده الله :

قد صرح بأن هذا الوجود هو ما دون الحق، وأنه غير المعمود. وقد صرح أولاً بأن الحق تعالى موجود في الخارج، موجود بذاته لا بالوجود، عبثاً كان أو زائداً، والموجود بذاته مُتَعَيِّن بذاته لا بغيره الرائد عليه في الوجود، بنص: ((كان الله ولم يكن شيء غيره)). فالله تعالى مُتَعَيِّن بذاته في الأزل قبل وجود الغير، وهذا الوجود عنده غير، فلا يصح أن يكون التعتين الأول للحق تعالى، وإلا لكان الغير أرباباً. وكان التعتين الذاتي للحق تعالى موقوفاً على الغير، واللازم باطل عقلاً ونقلاً، فإن العالم حادث، وتوقف التعتين الذاتي للحق تعالى على الغير يُنافي الوجوب<sup>(1)</sup> الذاتي والغنى عن العالمين.

[145]

ثم القائلون بأن الله عين الوجود / من مشايخ هذه الطائفة العلية أرادوا به الوجود الحقيقي الموجود بذاته المُتَعَيِّن في الخارج بذاته. قال الشيخ محيي الدين قُدس سرّه في الباب السابع والسبعين ومئة: «فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا ذات الحق تعالى»<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وهذا "الوجود" عند هذا الرجل [السرهندي] ، كما قال في "آخر الثالث" ، ليس موجوداً في الخارج، ولا في العلم، بل في "نفس الأمر". وأراد بنفس الأمر الموجود في مرتبة الوهم. كما قال في "المكتوب التاسع والمئة" من المُجلّد الثالث: "إيجاد العالم في مرتبة الوهم، لكنه بواسطة الاستقرار وتعلق الإيجاد به صار موجوداً في نفس الأمر، وهذه المرتبة وراء مرتبة العلم والخارج"<sup>(3)</sup>، إلى آخر ما قاله... فالوجود الوهمي الموجود في نفس الأمر عنده، الذي هو غير العلم وغير الخارج، كيف يصح أن يكون أول التعينات للواجب الوجود بذاته، المُتَعَيِّن بذاته في الخارج، قبل إيجاد العالم، في مرتبة الوهم المعبر عنها عنده بنفس الأمر؟

(1) في (م) الوجود.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 313.

(3) انظر: السرهندي، المكتوبات، مكتوب 109، ج 3، ص 151.

ثمّ به قد صرح في "أحرّ الثالث والتسعين" من الثالث بأنّ الموحود في  
لحارج عدل لكراء ليس إلّا ذات الله تعالى، فكيف يسوغ له في ديانته  
وورعه أن يسمّى إلى من نقل عنهم القول بأنّ الله تعالى موجود في  
لحارج، إنهم عدوا الوجود الوهمي الذي ليس موجوداً في الخارج، /  
[145] ونهم لم يميزوا بين الحقّ وما دونه، وإنهم لم ينفوا مشاركة غير المعبود  
للمعبود؟ سبحانه! هذا بهتان عظيم! وكيف يرضى العاقل المنسوب إلى  
الطريقة أن يعتمد على كلام هذا الذي يرى مثل هذا التناقض والافتراء  
على أولياء الله تعالى في كلامه ﴿أَلَمْ يَنْذَرُوهَ الْفُرَاتُ أَذْ عَن قُلُوبِ أَقْعَالِهَآ﴾  
[محمد: 24]. اللهم إني أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة، اللهم  
أحسن عاقبتنا في الأمور كلّها، وأجرنا من خزي الدنيا وعذاب الآخرة،  
آمين. - انتهى كلام شيخنا أبقاه الله.

أقول: وفي قوله: 'من سور الأنبياء وفضلتهم' ادّعاء النبوة، وأنّه نال  
النبوة، وقد ادّعاها في مكاتيبه تصرّيحاً وتعلّيقاً وتلوّيحاً في مواضع. وقد كتب  
العلماء من أهل الهند وأهل مصر وأهل الحرمين رسائل كثيرة في رده. ولهذا  
الفقيه في رده عدّة رسائل، ولشيخنا الكوراني أيّده الله تعالى رسالة، ولشيخنا  
الكبير القشاشي رسالة. وبالجُملة فقد نادى سلطان الهند ونقّذ أوامره في جميع  
بلاد أن لا يقرأ أحد مكاتيبه، ولا يعتدّ ما فيها، فإنّها ظلمات مُتراكمة بعضها  
فوق بعض. وقد أشرنا / فيما سبق في الفصل الأول في موضعين إلى ردّ قوله  
مُعبّرًا عنه بـ "بعض أهل الهند"، فالحذر الحذر من اعتقاد هذه الخيالات  
والجهالات!.

[الفرق بين الوجود المطلق والوجود العام الكلّي، والكون والحصول]

تنوير في تحرير

هذا الذي مضى بيان تحقّق الوجود المُطلق في نفسه، وبيان وجوده  
ووجوبه. ولشرع الآن في بيان الفرق بينه وبين الوجود العام الكلّي الذي بمعنى  
الكون والحصول.

فأقول: قال صاحب: إسعاف المولعين بكتب الشيخ محيي الدين ما نصه

"الوجود واحد ليس إلا، فإن الممكن إما حوهر أو عرض لا غير، وذلك هو العالم، فتحققه بالوجود لا نفسه. فالوجود غيره، فليس بممكن. فثبت ألا وجود مطلقاً إلا الواجب تعالى. فإن عند مُحَقِّقِي الصوِّبَةِ رضي الله عنهم أن الحق هو الوجود المطلق عن كل القيود، المنزه عن مشابهة كل مجهول ومعهود، وعن مساوغة كل مُرْتَكِب وبسيط من عوالم العيب والشهود". ثم قال: "اعلم وفقك الله أنه لا يُطابق الوجود - يعني المطلق الحقيقي - من أحكام الكليات يعني: التي منها المطلق الإصامي - إلا وحدة حقيقة الكلّي في تعيّنه التي هي حُزْنِيَّة، سواء كانت أنواعاً أو أشخاصاً. وأما كون حقيقته حُكْمِيَّة ضمنية فلا، لأن حُكْم الوجود في تعيّنه على العكس من ذلك من وحوه كثيرة: منها وحب تعين الوجود الأول الذي هو تعينه في نفسه لنفسه، إذ الثاني فرع عنه، فالتعين الثاني غير الأول لا نفسه. ومنها أنه يمنع تصوّر مفهومه عن وقوع الشركة فيه، من ذلك في حق الأعيان الثابتة من أمحل المحال، إذ هي عديمة بالذات. فكثرة بها اعتبارية، والوجود ذاتي، والجنس على العكس من ذلك. ومنها أن وحدة حقيقة الوجود ذاتية. ومنها أن له السَّق على تعيّنه بالذات ولزنية. ومنها (أن لا تحقيق لتعّينه إلا به. ومنها أن تحققه وجودياً بنفسه لنفسه، لا بشيء زائد عليه البتة. ومنها)<sup>(1)</sup> / أنه في تعينه الأول مُتَعَيْن بنفسه في نفسه. ومنها أنه قائم بنفسه، فتعّيناتها وحقائقها وأحكامها قائمة به. ومنها أن كماله لذاته ليس راجعاً إليه من تعيّنه، إذ هو المفيض على قوابلها العدمية الوجود والكمالات. ومنها أن الوجود لا يقع اسماً من أسمائه إلا عليه وله، وإن كان ذلك الاسم باعتباره ذلك التعين الذي هو مظهر ذلك الاسم<sup>(2)</sup> ومقتضاه.

وأما لجس فعلى العكس من ذلك، فوحدة حقيقته اعتبارية، وكثرته هي

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) ليست في (هـ) ولم نعر حتى الآن على نسخة من كتاب إسعاف المولعين.

تعييناته حقيقة ذاتية، وكثرة حقيقته<sup>(1)</sup> ضمنية لا ذاتية، وليس له سبق على أمراده إلا بالرتبة فقط، وتحققه بأفراده لا بنفسه، وتعيينه في عينه فقط لا في نفسه، وقيامه بأعيانه لا بنفسه. والكمالات لتعييناته بالذات لا له، إذ لا وجود له في نفسه إلا بتعييناته<sup>(2)</sup>. ومنها أن الكلّي لا يقع شيء من أسمائه إلا (على شخص من أشخاصه، باعتبار ذلك الشخص لا عليه من حيث هو البتة، وأما الوجود فلا يقع شيء من أسمائه إلا)<sup>(3)</sup> عليه، إذ هو مُشتق من صفة قائمة به، وإن كان ظهور ذلك الاسم باعتبار التعيين الذي هو مظهره ومقتضاه، والكلّي بعكس ذلك. ومنها أن الكلّي محكوم من حيث ظهوره بحقيقة جزئيه الخاصة بذلك الجزء تعييناً<sup>(4)</sup> ذاتياً، إذ حقيقته كما قرّرت لك اعتبارية وتعييناته ذاتية، عكس الوجود.

وأما الوجود فحاكم على تعييناته؛ إذ حقيقة التعيين المختص به اعتبارية عدمية بالذات لا تقبل الظهور من حيث ما هي هي، بل من حيث حكم الوجود عليها بظهوره بحكمها، كالمحارج للحروف لا تقبل الظهور إلا بحكم الحرف الذي هو عين النفس المتعين بحكمه، لا بحقيقة النفس ولا بنفس المخرج". - انتهى.

ثم قال رحمه الله:

"الوجود الذي هو مُسمى الجلالة ذاتي الوحدة اعتباري الكثرة، والجنس اعتاري الوحدة ذاتي الكثرة. ومن هنا تبيّن الفرق بين أهل التحقيق وبين من التبس عليه أمر الوجود بحكم الجنس. فأثبت مُجازفة الخلق، ونفي الحق من حيث لا يشعر، فوق في التعطيل، أعادت الله من ذلك. أما أهل الشهود والكشف الصحيح فقال قائلهم ما قال بحق / عن حق، وقال غيرهم مثل قولهم بغلط عن غلط، لأن في التعيين الثاني من مُشابهة الوجود بالجنس بالوجه الذي ذكرناه أولاً، وهو الوحدة في الكثرة فقط لا من كل

(146)

(1) في (ها) كثرتها حقيقة.

(2) في (س) في وجوده إلا بتعييناته.

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

(4) في (س) تعييناته.



وجوهه. فظنّ من غلط أنّ الوجود كالكلي من سائر اعتباره، هي الوجود وأثبت العدم. أعاذنا الله من ذلك<sup>(1)</sup>.

بيانه أنّ قولهم في الاصطلاح: "اسم الجلالة أحدي الذات كلي الصفات والأسماء"، أي: وحدته ذاتية وكثرته اعتبارية. فهو عين كل من تعيناته من حيث الظهور فقط، كما قال الشيخ محيي الدين بن العربي رحمه الله في الفتوحات في باب التخلي، (بالخاء المعجمة): لا من حيث الحقيقة، إذ حقيقته ذاتية، وعينه يعني تعينه الخارجي اعتبارية، فكيف الحقيقي بالذات عين الاعتباري؟<sup>(2)</sup> فهو عكس للجنس الذي غلط بحكمه من غلط، ونشع سبب غلطه المنكرون. بيانه أنّ الجنس اعتباري الوحدة والذات، ذاتي الكثرة والتعينات، فهو عين كل من تعيناته بالذات والحقيقة، لا يتعين في نفسه إلا اعتباراً ذهنياً فقط. فمن قال: الوجود عين تعيناته بالحقيقة فقد التبس عليه الأمر لعدم الفرق بين التعيين، ولما بين حكمي الوجود والجنس من اللبس الخفي. فإنّ تعين الوجود الثاني له حكم الجنس في ظهور وحدته وتعيناته<sup>(3)</sup>، فهو عينها من حيث الظهور فقط، لا من حيثها ولا من حيث حقيقة<sup>(4)</sup> الأحدية بالذات، ولقول الشيخ محيي الدين رحمه الله: «للحق حقيقة تقبل الصورة»<sup>(5)</sup>. إلى أن قال (أي: صاحب إصعاف المولعين): فالوجود ذاتي وتعيناته اعتبارية، والكلي اعتباري وتعيناته ذاتية. فافترقا من حيث الحقيقة والعين، يعني: التعين، واتحدتا من حيث الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة فقط. فكل شيء يكون مطلق التعين لا يتعين في نفسه البتة، إلا الوجود، فإنّ حقيقته ذاتية وتعيناته اعتبارية، عكس الكلّيات كما تقدّم. فله التعين في نفسه لنفسه، وله سبق بالذات والرتبة والوجود على تعيناته، وله القبلية الوجودية الذاتية الرتبة لا الزمانية. إذ الزمان تعيناته، وتعيناته فائضة عنه أولاً، ومُستدة إليه حالاً، فائضة وجوفاً ومُستدة إمداداً. إلى أن قال: فللوجود التعين / لنفسه في نفسه من حيث

[146]

(1) في (هـ) الاعتباري بالذات.

(2) في (هـ) في تعيناته.

(3) ليست في (س).

(4) الفتوحات المكية، ج 3، ص 43.

وحدته الذاتية، ودات وحدته، وليس له التعيّن في نفسه من حيث كثرته الاعترافية. - إلى أن قال : وإنما الغلط من اقتحام علوم من غير معرفة قواعدها، وقاعدة علم الشيخ ابن العربي رحمه الله معرفة ما لا بدّ منه من المنطق، أي: والحكمة، مع معرفة الاصطلاح. ولا بدّ ممن جهل ذلك حمل الأشياء مُجارفة عين الحق حقيقة من غير معرفة ما هُنالك من الخطر العظيم، والمقد القبيح الشنيع.

بل ينكر بعضهم على من يقول: "إنّ للحق تعالى ذاتًا خارجة عن هذه الأعيان" وذلك لتوقعه التحيز الباطل، ولتوقعه أيضًا من ظاهر كلامهم الذي فهمه بغير قاعدة على غير ما هو عليه، أنّ حكم الوجود كحكم الجنس في ما نحتّه، فإنّ الجنس ليس<sup>(1)</sup> له وجود في الخارج عن أفرادهِ ولنفتك [يرى] أنّ الوجود ليس لأعيانه وجود في الخارج عنه، فلا تحيّر، فلهذا يفهم أنّه عين الأشياء.

فقرّر هذا المُجازف من التحيّر الذي توقعه، فوقع في أقبح القبائح الذي هو التعطيل، لاعتقاده أنّ الأعيان ذوات الحق، وأنّه عينها من حيث الحقيقة كالجنس في أعيانه. ولاخذه أيضًا هذا الحكم على غير مُراد أهله. فإنّ حكم الوجود على خلاف ذلك، فإنّه ذات واحدة حقيقية، والأعيان أحكامه، نليت بذوات بالنسبة إليه، بل هي أحكامه ومُستهلكة فيه، فلا وجود لها في الخارج عه لاستهلاكه إياها حقيقة وحكمًا. وقولهم: "لا وجود له في الخارج عنها" لا يصح إلّا أن يكون مُفرعًا بعد تحقيقك أنّ لا وجود في الخارج عنه، حذرًا من الوقوع في إثبات المعدم ونفي الموجود من حيث لا يشمر القائل، أو من حيث يشمر إن كان وقع في التعطيل والعياذ بالله تعالى.

انتهى كلام الإسعاف، وهو حقيق بالقبول عند الإنصاف، وبه تبين "الوجودية" المذمومة التي أشار إليها الأصل. وعلم أيضًا أنّ التفتازاني إنّما فهم من الوجودية المعنى المذموم، فلهذا شنّع على الشيخ قدّس سرّه في شرح

(1) ليست في (س).

المقاصد، وفي رسالته التي سماها الفاضحة<sup>(1)</sup>، وهي في الحقيقة فاضحة لمؤلفها حيث حكم بالظن ولم يفهم الفرق بين القولين، ومنشأ ذلك كله عدم الفرق بين الإطلاقيين، والبعد التام بين المذاقين، والله أعلم./

[147]

قال [الكازروني]: وأما مولانا سعد الدين فقد قال في شرح المقاصد: "قد اشتهر بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق، ولما أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي وليس له تحقق في الخارج، وأفراده غير متناهية، والواجب تعالى موجود في الخارج وواحد حقيقي لا تكثر فيه. أجابوا بأنه واحد شخصي وموجود بوجود هو عنه، والتكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر الوجودات. فإن الوجود إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود<sup>(2)</sup>، وإذا نسب إلى الفرس حصل موجود آخر، وعلى هذا القياس. وهذا الجواب احتراز منهم عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود، وبأن وجود جميع الأشياء حتى القاذورات واجب، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. ولأفتكث الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوماً كلياً ليس له وجود إلا في الذهن أمر ضروري. وقد اتفق جميع الحكماء أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية، ولا تحقق له في الخارج<sup>(3)</sup>."

هذا ترجمة بعض كلامه، والمقصود حاصل منه لأن المراد تصور مذهب هؤلاء لا غير. وجماعة ظنوا أن هذا مذهب الشيخ [ابن عربي] فذس سره العزيز، وحاشاه، ومعاد الله أن يكون هذا مذهب الشيخ قدس سره. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: أراد الأصل أن يصرف تشنيع التفتازاني عن الشيخ، ويوهم العوام أنه ما عناه بذلك، وإنما عني من هذا مذهبه، وهيهات! فقد ضلّ

(1) وهي فاضحة الملحّنين، وأشرنا من قبل أن هذه الرسالة في تكفير ابن عربي ليست من تأليف التفتازاني بل المؤلف الحقيقي هو تلميذه علاء الدين الحارثي.

(2) في (مس) الموجود.

(3) سيرد الاقتباس مع مصدره بعد قليل.

التفتازاني بالشيخ كل الظن، (وتبعه على ذلك كثير من الناس حتى إنَّ العلاء البخاري أو البرهان البقاعي ألف في الرد عليه كتبًا منها كتاب سماه لغروره. فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين، وفي الحقيقة هي فاضحة لمؤلفها، ومن نسب هذا الكتاب إلى التفتازاني فقد أخطأ)<sup>(1)</sup>. وأكثر في الفاضحة السب له والشتم واللعن، وأساء فيه القول غاية الإساءة، فאלله تعالى يُسامحه ويعفو عنه، فإنَّ ما ظنه غير واقع، (وإنما ظن ذلك من ظن لآته قد ينقل كلام شرح المقاصد في ردَّ وحدة الوجود في هذا الكتاب)<sup>(2)</sup>. فلا بأس أن ننقل كلامه ثم نُجيب عنه اختصارًا، إتمامًا للفائدة.

فنقول: قال [سعد الدين التفتازاني] في إلهيات شرح المقاصد بعد أن أبطل الحلول والاتحاد:

«وهي منعبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد، وليسا منه في شيء. الأول: السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله، استغرق في بحر التوحيد والعرفان، بحيث يضمحل ذاته في ذاته [تعالى]، وصفاته في صفاته، ويعب عن كل ما سواه، ولا يرى / في الوجود إلا الله، وهذا الذي يُسمونه «الفناء في التوحيد»، وإليه يُشير الحديث الإلهي: ((لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به)). وحينئذ ربما صدر منه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعلَّز الكشف عنها بالمغال. ونحس على ساحل<sup>(3)</sup> التمتي، نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأنَّ طريق الفناء فيه العيان دون البرهان. والثاني: أنَّ الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلًا، وإنما الكثرة

[١٤٦]

- (١) ما بين قوسين ليس في (ت).
- (٢) ما بين قوسين ليس في (ت). ويعلمها ورد في (ت) «فلا بأس أن نقل كلامه إتمامًا للفائدة فنقول».
- (٣) في شرح المقاصد: «سبيل». انظر: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٨٩، ج ٤، ص ٦٠. حاشية في (ت) مفادها: «بلغ».

في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الحيال والسراب، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر، لا بطريق المُخالطة، ويتكرر في التواظر لا بطريق الانقسام. فلا حلول هُنا ولا اتحاد لعدم الإثنية والغيرية... وكلامهم في هذا طويل خارج عن طريق العقل والشرع. وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه<sup>(1)</sup>. - انتهى.

### وقال في بحث الوجود:

«قد اشتهر فيما بين جمع من المُتصوفة أنَّ حقيقة الواجب هو الوجود المُطلق، تمكَّنًا بأنَّه لا يجوز أن يكون عدماً أو معلوماً، وهو ظاهر؛ ولا ماهية موجودة، أي: مع الوجود<sup>(2)</sup>، لما في ذلك من الاحتياج والتركيب<sup>(3)</sup>، فتعيَّن أن يكون وجوداً. وليس هو الوجود الخاص، لأنَّه إن أخذ مع المُطلق فمركَّب، أو مُجرَّد المعروض، فمُحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المُطلق، وضرورة أنَّه لو ارتفع المُطلق لارتفع كل وجود. وحين أورد عليهم أنَّ الوجود المُطلق مفهوم كلي لا تحقَّق له في الخارج، وله أفراد كثيرة لا تكاد تنهاى، والواجب موجود واحد لا تكثر فيه، أجابوا بأنَّه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات، لا بواسطة تكثر وجوداتها. فإنَّه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس موجود آخر، وهكذا... وعلى هذا فمعنى قولنا: "الواجب موجود" أنَّه وجود. ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيرهما موجود أنَّه ذو وجود، بمعنى أنَّ له نسبة إلى / الواجب. وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأنَّ الواجب ليس بموجود، أو أنَّ كل موجود واجب. تعالى الله عما يقول الظالمون غُلواً كبيراً! وإلَّا فتكثر الوجودات وكون الوجود المُطلق مفهومًا كليًا لا تحقَّق له إلَّا في الدهن ضروري. وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ لا تحقَّق للعام إلَّا في ضمن الخاص. نعم، إذا كان العام ذاتيًا للخاص يفتر

[148]

(1) التضاواني، شرح المقاصد، ج 4، ص 59-60.

(2) في شرح المقاصد: أو مع الوجود.

(3) ليست في (ها). وفي هامش (ت) ورد 'بلغ'.

هو إليه في تعقله، وأما إذا كان عارضاً فلا. وما ذكروا من أنه لو ارتفع  
لارتفع كل وجود حتى الواجب، فيمتنع ارتفاعه، أي: عدمه، فيكون  
واحدًا، مُعلَّفة. وإنما يلزم الوجود لو كان امتناع العدم لذاته، وهو  
مضوع. بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراد الذي هو  
لواحد ( ) فإن قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بقيسه.  
قلت: لُمتنع اتصاف الشيء [بقيسه] بمعنى حمله عليه بالمواطأة، مثل  
قوله: الوجود عدم، لا ناشتاق، مثل قولنا: الوجود معدوم. كيف وقد  
اتفق الحكماء على أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية والأمر  
الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان<sup>(1)</sup>. انتهى الغرض منه.

وقال (البقاعي)<sup>(2)</sup> في فاضحته نحوًا من ذلك، وبسط فيها الكلام، وأطال  
فيها الكلام، وحمل اللبس عوضًا عن السلام. والعجب أنه يعتقد جلالة الإمام  
حجة الإسلام، وبقبل قوله مع أن كلام الحجة والشيخ قدس سره من مشكاة  
واحدة، ومن واد واحد. فقد قال في الإحياء وغيره: إنَّ طور الولاية فوق طور  
العقل، وطور النبوة فوق طور الولاية، فليس للعقل حظ من طور الولاية، كما  
أنه ليس للولي حظ من طور النبوة، ونظيره طور الطفولية بالنسبة إلى طور البلوغ.  
هذا معنى كلامه.

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: "إنَّ للعقل حدًا يتهي إليه، كما أن للبصر  
حدًا يتهي إليه". وذكر الشيخ قدس سره نظيره في مواضع من كتبه يطول نقلها.  
وقد نقل هو نفسه في الفاضحة عن الإمام الغزالي أنه قال:

"إنَّ إحصاء الوجود من الحدود<sup>(3)</sup> الإلهي بالاختيار لا بالإيجاب، / على  
الماهيات القابلة للوجود، واساطه فيها ليس كفيضان الماء من الإناء على  
اليدين، فإنَّ ذلك بانفصاله عن الإناء واتصاله باليد، وإنما هو كفيضان نور

[١٠٠]

- (١) الشارح، شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٧٦.
- (٢) كلمة 'الداعي' ليست هي (ت)، وقد تكرر مرارًا أن فاضحة الملحنيين للبحاري وليست  
لنصاراني ولا للبقاعي.
- (٣) في (ها)، (س) من الوجود.

الشمس على بسيط الأرض من غير انفصال شعاع من حرم الشمس واتصاله ببسيط<sup>(1)</sup> الأرض. لا على ما توقّعه البعض من ذلك بانفصال واتصال، بل نور الشمس سب لحدوث شيء على بسيط الأرض يناسبه في السورة. وإن كان النور المُسبّب على بسيط الأرض أضعف<sup>(2)</sup> من نورها فليس فيه إلا مُحرّد سيّته من غير انفصال واتصال. كذلك الوجود الإلهي سب لحدوث الوجود في قوايل الوجود، ويُعتر من ذلك بالمعص. انتهى ما نقله عنه.

وقال رحمه الله في كتاب ذم الجاه والرياء من الإحياء: "كما أنّ إشراق نور الشمس في أقطار الآفاق ليس نقصاناً في الشمس، بل من جُملة كمالها، فكذلك وجود كل ما في العالم يرجع إلى إشراق نور القدرة"<sup>(3)</sup>. وساق الكلام في ذلك إلى أن قال:

"فإنّ أكمل الكمال أن يكون وجود غيرك منك"<sup>(4)</sup>. وقال في كتاب المعصر والشكر منه: "النظر بعين التوحيد المحصّ يُعرّفك أنّه ليس في الوجود غيره تعالى، لأن الغير هو الذي يتصوّر أن يكون له بنفسه قوام، ومثل هذا الغير لا وجود له، بل محال. وما ليس له بنفسه قوام فليس له نفسه وجود، بل هو قائم بغيره، فهو موجود بغيره، وأنما الوجود<sup>(5)</sup> هو القائم بنفسه، فإذا قام به وجود غيره فهو قَيوم. ولا قَيوم إلا واحد فإذن ليس في الوجود غير الحي القيوم، وهو الواحد الصمد"<sup>(6)</sup>.

(1) حاشية في (س، ق 191) مفادها: "بلغ".

(2) ليست في (ت).

(3) المرالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 274.

(4) المرجع نفسه، ج 3، ص 275.

(5) في (ت) الموجود.

(6) من الإحياء: "ونقول ههنا نظران: نظر بعين التوحيد المحصّ، وهذا نظر بعرفث فصّد أنّه الشاكر وأنّه المشكور، وأنّه المُحت وأنّه المحبّوب، وهذا نظر من عرف أنّه ليس في الوجود غيره. وأنّ كل شيء هالك إلا وجهه، وأنّ ذلك صدق في كل حال أرأ وأبداً، لأنّ الغير هو الذي يتصوّر أن يكون له نفسه قوام، ومثل هذا لغير لا وجود له، بل هو محال أن يوجد. إذ الموجود المُحقّق هو القائم بنفسه، وما ليس له نفسه قوام فليس له



### وقال في كتاب الشوق والمحبة منه:

'كلّ ما في الوجود بالإضافة إلى قدرة الله تعالى فهو كالظل بالإضافة إلى الشجرة، والنور بالإضافة إلى الشمس. فإنّ الكلّ من آثار قدرته، ووجود لكلّ تابع لوجوده. كما أنّ وجود النور تابع لوجود الشمس، ووجود الظلّ تابع لوجود الشجرة.'<sup>(1)</sup>

✱ وقال في كتاب مشكاة الأنوار: "كلّ ما في الوجود فنسبته إليه تعالى في ظاهر البذل كنسبة النور إلى الشمس"<sup>(2)</sup>. ثم قال: "فهذه غاية الغايات ومُنتهى الطلّبات، يعلمه من يعلمه وينكره من يجهله. وهو من العلم الذي كهيئة المكنون / الذي لا يعلمه إلّا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلّا أهل الغيرة بالله"<sup>(3)</sup>. انتهى. وكلام الإمام الغزالي من هذا النمط كثير.

### وقال الشيخ قُتُس سرّه في الباب الثاني من الفتوحات:

'إنّ الحقّ تعالى موحد بذاته لذاته، مُطلق الوجود غير مُقيّد بغيره، ولا معلول من شيء ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. وأنّ العالم موجود بالله لا بنفسه، ولا لنفسه، مُقيّد الوجود بوجود الحقّ في ذاته. فلا يصح وجود العالم البتة إلّا بوجود الحقّ'<sup>(4)</sup>.

نفسه وجود، بل هو قائم بغيره، فهو موجود بغيره. فإن اعتبر ذاته ولم يلتفت إلى غيره لم يكن له وجود البتة، وأنما الموحود هو القائم بنفسه. والقائم بنفسه هو الذي لو قدر عدم غيره لم يوجو. فإن كان مع قيامه بنفسه يقوم بوجوده وجود غيره فهو قيّم، ولا قيّم إلا وحد، ولا يتصور أن يكون غير ذلك. فإذا لم يكن في الوجود غير الحي القيوم، وهو الواحد الصمد، ج 4، ص 83.

(1) الإحياء، ج 4، ص 293.

(2) أبو حامد محمد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 60.

(3) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص 61.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 90.

وقال في الباب السادس منها: «الحق تعالى هو الوجود الموصوف بالوجود المطلق، لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة لشيء، بل موحود بذاته»<sup>(1)</sup>.

وقال في الباب الحادي والأربعين وثلاثمئة: «إن الله مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد، بل له التقييدات كلها، فهو مطلق التقييد لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى سبة الإطلاق إليه تعالى»<sup>(2)</sup>.

وقال في مقدمة الفتوحات: «بحر العماء برزخ بين الحق والخلق، في هذا البحر انصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا، وانصف الحق بالتبشيش والضحك والفرح والمعبة، وأكثر النعوت الكونية، فرد ما له، وخذ ما لك، فله النزول ولنا المعراج»<sup>(3)</sup>.

وقال في الباب السابع والسبعين ومئة:

«حقيقة الخيال المطلق هو المُسمى بالعماء، (...) فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، إلا أن ذلك العماء هو الخيال المحقق، وفيه ظهرت جميع الموجودات. وهو المُعَبَّر عنه بظاهر الحق»<sup>(4)</sup> في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، (...) وانتشاء هذا العماء من نفس الرحمن من كونه إلهاً لا من كونه رحماناً فقط. فجميع الموحودات ظهرت بالعماء بـ "كن"، أو باليد الإلهية أو باليدين، إلا "العماء" فظهوره بالنفس خاصة. (...) وكان أصل ذلك الحب، والحب له الحركة في المحب، والنفس حركة شوقية، (...) فهذا الحب وقع التنفس مظهر النفس فكان العماء. فلهذا أوقع عليه الشارع اسم العماء، (...) فهذا العماء هو "الحق المخلوق به"، وسُمي الحق لأنه عين النفس، والنفس مبطون في النفس، هكذا يعقل. (...) ولحقائق / لا تتبدل وحقيقة الخيال لها التبدل في كل حال، والظهور في كل

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 118.

(2) الفتوحات المكية، ج 3، ص 162.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 41.

(4) لست الكلمة في (ت).

صورة. فلا وجود حقيقي لا يقل التبديل إلا ذات الحق تعالى.

فما في الوجود المُحقق إلا الله، وأما ما سواه ففي الوجود الخيالي،  
( ) فكل ما سوى الحق فهو في مقام الاستحالة، فلا شيء مما سوى ذات  
الحق على حالة واحدة، بل يتبدل من صورة إلى صورة دائماً. وليس الخيال  
إلا هذا، فهو عين معقولة الخيال<sup>(1)</sup> - انتهى.

فقد صرح رحمه الله تعالى بأن الحق تعالى الواجب الوجود موجود بذاته  
لذاته في ذاته، وأن العالم موجود به. وصرح بأن تسمية العالم خيالا لتبدله، لا  
لكونه سرايا وعلما، بل إنه خيال مُحقق موجود في الخارج، ومُراده بالعماء هو  
الوجود المفاض، وهو النور المُضاف في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. فسماه الشيخ قدس سره عماء أتباعا لرسول الله صلى الله  
عليه وسلم حيث قال في حديث أبي رزين العقيلي: ((كان في عماء ليس فوقه هواء  
ولا تحت هواء)). وكذلك تسميته نفا أتباعا لحديث: ((إني أجد نفس الرحمن من  
قل اليمن)). وسماه ظلًا لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَكَ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [المرقان: 45].  
وسماه الغزالي ظلًا كذلك، وسماه نورًا لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. وأما "الفيض" فهو اصطلاح الفلاسفة.

فعلم بهذه القول أن كلام الشيخين الغزالي وابن العربي كلاهما من بشكاة  
واحدة، وأنهما فائلان بأن الوجود المطلق موجود في الخارج. وأن المُنبسط على  
أعيان الموجودات هو الوجود المفاض والنور المُضاف دون الذات المطلق  
الواجب الوجود. وأن تسمية العالم خيالا لكونه يتبدل لا لكونه سرايا ووهما  
وعلما، فإنه مُحقق موجود في الخارج. وأن الأعيان الثابتة حقائق معدومة في  
الخارج، ثابتة في علم الله تعالى، مُتميّزة في أنفسها، وأنها لا تظهر في  
الخارج<sup>(2)</sup>، وإنما يتعين الوجود المفاض والنور المُضاف في الخارج بحسبها،  
ويقتضى استعداداتها.

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص310-313، وتوحد اختلافات طفيفة مع نص الفتوحات  
المطبوع، لم نذكرها لأنها لا تؤثر في المعنى.

(2) ورد في (ت) "وأنها في الخارج"، والتصحيح من بقية النسخ.

وفي تصريح الغزالي بعدم انفصال نور الشمس عن الشمس إشارة إلى وحدة هذا الوجود المفاض، وأنه مع انبساطها على أعيان المُمكنات / ليس غيرًا للحق تعالى، بل يُقال: وجود الحق، كما يُقال للنور المُنبسط على الأرض: إنه نور الشمس، ولذلك حمل على الله تعالى في قوله سبحانه: ﴿أَنَّهُ نُورٌ أَنُورٌ﴾ [النور: 35]. ومن المعلوم أن هذا الوجود المُفاض على الماهيات لا يمكن أن يُفاض من المُمتنع لذاته، ولا من المُمكن المَعدوم الثابت أو غير الثابت. إذ ما لا وجود له في نفسه يستحيل أن يُفاض منه وجود على غيره بالضرورة. ولا يصح أن يُفاض من وجود موجود غير الله تعالى، إذ لا موجود في الأزل غير الله تعالى، ولا وجود لغيره تعالى بالحقيقة.

وليس العالم أزلًا إجماعًا اتفاقًا من المسلمين، ولا يجوز جعل المَعدوم مُحض أو المَعدوم الثابت وجودًا يُفاض بعد الجعل على المُمكنات، لأنه قلب للحقائق، وهو محال. أما كونه قلبًا للحقائق على الأول وهو المَعدوم المحض مظهر، وأما على الثاني وهو المَعدوم الثابت، فلأن المَعدوم الثابت أمر برزخي بين الموجود والمَعدوم، ليس بموجود ولا مَعدوم. فإيجاده بمعنى جعله وجودًا موجودًا في الخارج مُفاضًا على الماهيات إخراج له عن حقيقته البرزخية إلى أحد طرفيه، وهو قلب لحقيقته.

وإذا بطل [كذا] هذه "الشرق" كلها انتفت الاحتمالات قطعًا، فلم يمكن إلا أن يكون هذا الوجود مُفاضًا من تجلّي لوجود المُطلق، وذلك بإشراق نوره على الماهيات واقتراحه بها. فإذا اقترن بها في انبساطه عليها تعين بتعينات مُختلفة، بحسب اختلاف استعدادات الماهيات الذاتية الغير المجعولة، مع وحدة نور المُنبسط عليها في حد ذاته وعدم انفصاله عن النور الواجب الحق ومُبايته له من كل وجه، بل هو عينه من وجه وغيره من وجه آخر.

فقد تبين فيما مرّ أن الواجب الوجود لذاته هو الوجود<sup>(1)</sup> المُجرد عن

(1) في (س) الوجود المُطلق.

الماهيات. فما هو مُقْتَرَن بالماهيات ليس عين الوجود الواجب لذاته<sup>(1)</sup> المتعين بذاته، (لأنَّ المُقْتَرَن بها مُتَعَيِّن بحسبها لا بذاته، فلا يكون عين الواجب الوجود المتعين بذاته)<sup>(2)</sup> المُجَرَّد عن الماهية، فهو غيره لكن لا من كل وجه، / لأنه من انبساط نور تجليته. فصَحَّ أن يُقال: عينه من وجه، كما صحَّ أن يُقال: غيره من وجه، فهو 'لا هو هو ولا هو غيره'. فهذا بيان حقيقة مذهب الإمامين الوليتين الكاملين الغزالي وابن العربي.

### [تتمة الجواب على اعتراضات سعد الدين التفتازاني]

رأى تمهد هذا فلنرجع إلى جواب اعتراضات التفتازاني الناشئة عن عدم فهمه معنى كلام الشيخ قدس سره على وجهه، فنقول:

أما ما ذكره من أن المنهيين اللذين نقلهما يوهمان الحلول والاتحاد وليسا به فهو صحيح. ولكن زعمه أنَّ المذهب الثاني خارج عن طريق العقل والشرع، باطل بالعقل والشرع والكشف. ولو فهم المذهب الأول حق الفهم لعلم أنَّ الثاني تحقيق الأول، ولو فهم الثاني حق الفهم لعلم أنَّ الأول لا يتم إلَّا به، ولو اكتفى فيهما بالاعتراف بقدر الإمكان، والاعتراف بأنَّ الطريق إلى ذلك العيان دون الرهان لكان أسلم له. ولكن ما شاء الله كان، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: 255] المنان.

أما بطلانه عقلاً فلما مر من الرايين القاطعة والحجج الساطعة الدالة على أنَّ الوجود المُطلق موجود في الخارج، وأنه واجب، وأنه شخص، وأنه غير الوجود العام المُشترك بين الماهيات، وأنه واحد لا ثاني له. فالوجود المُطلق واحد لا كثرة فيه، وإنما الكثرة في إضافاته إلى الحقائق المُختلفة التي هي صور التعينات العلمية، ومظاهر الشؤون الذاتية. وذلك بتجلي ظاهر وحدته من اسمه النور، المُنبسط على الحقائق العلوية والسفلية بمقتضى اسمه الباسط المُبين.

(1) في (س) بدلاً من 'لذاته' ورد: الوجود.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

فبعض ذلك النور المضاف (إلى الحقائق، المنبسط بحسب مقتضياتها، وتنعين أحكامها وآثارها فيه مع كون النور المضاف)<sup>(1)</sup> إليها وحدانيًا كما يشير إليه قوله تعالى: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» [القمر 50]، وقوله: «أَلَمْ تَرَ تَسْمُرُتِ وَالْأَرْضِ» [النور: 35]. فوحد النور المضاف، وعُدد المضاف هو إليها من العلويات والسفليات المختلفة، ولا حلول ولا اتحاد لما نقله عنهم من قولهم وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات. وإليه الإشارة بقول الغزالي الماز: "أنه ليس كفيضان الماء من الإناء على اليد، فإن ذلك / بانفصاله عن الإناء واتصاله باليد، وإنما هو كفيضان نور الشمس على بسيط الأرض من غير انفصال شعاع من جرم شمس واتصاله ببسط الأرض"، إلخ... وأي دليل عقلي يمنع 'وحدة الوجود المطلق' وكثرة إضافاته؟

قال شيخنا الكوراني أيده الله تعالى بعد ما ناقشه بنحو ما مر:

"وأي دليل عقلي يمنع 'وحدة الوجود المطلق' وكثرة الإضافات. وهذا ابن سينا رئيس العقلاء عندهم كما اشتهر بذلك قال في الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء: 'واعلم أنّ إذا قلنا، بل يتأ، أنّ واجب الوجود لا يتكرر بوجه من الوجوه، وأنّ ذاته وحداني صرف محض حق، فلا نعني بذلك أنّه أيضًا لا تُسلب عنه وجودات، ولا تقع له إضافة إلى وجودات، فإنّ هذا لا يُمكن. وذلك لأنّ كل موجود يُسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفة كثيرة، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة، وخصوصًا الذي يفيض عنه كل وجود. لكنّا نعني بفوتنا: أنّه واحدي الذات لا يتكرر، أنّه كذلك في ذاته. ثمّ إنّ تبعته إضافات إيجابية ومالية كثيرة فذلك لوازم للذات، معلولة للذات، توحد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات ولا أجزاء لها<sup>(2)</sup>'، انتهى بلفظه.

فنص على أنّه في ذاته واحد لا يتكرر، وإنما الكثرة في إضافاته وسلوبه، وأنّه لا يُمكن سلب هذه الكثرة عنه، كيف وهو الذي يفيض عنه كل

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

(2) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص 343. حاشية في هامش (ت) مفاد. 'طلع'.

وجود؟ مع أن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّي في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة، الموجود بذاته، المُشَخَّص بذاته، كما حرّر مذهبهم الأستاذ جلال الدين محمد الدّرّاني رحمه الله تعالى في حاشية شرح التجريد، فإنّه بعد أن لخص من تصريحاتهم وتلويحاتهم أن مذهبهم ما ذكره، قال: "معنى الموجود ما قام به الوجود، وهو أعم من أن يكون حقيقيًا، على نحو قيام الوصف بموصوفه، أو على طريق قيام الشيء بذاته، الذي مرجعه عدم القيام بغيره. يظهر ذلك بأن يفرض الحرارة قائمة بذاتها، فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها، فتكون حرارة وحارًا. إذ لا نعني بالحارّ إلا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار، بخلاف الحرارة القائمة بغيرها، / فإن وجودها إنما هو لغيرها، فتكون ثابتة له، يصير الغير حارًا به. وكذا لو فرضنا الضوء قائمًا بذاته كان ضوءًا لنفسه لا لغيره، فيكون ضوءًا ومُضيئًا لا بضوء يعرضه، بل بذاته، بخلاف الضوء القائم بغيره فإنّه موجود لغيره، فيكون الغير به مُضيئًا.

[151]

فهذا المعنى العام المُشترك فيه، يعني ما قام به الموجود من المعقولات الثانية، وهو ليس عينًا لشيء منها حقيقة. نعم، مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته، أي: هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث: إنه مجعول الغير. فإنّ معنى كون غيره موجودًا أنّه معروض لحضة من الوجود المُطلق بسبب غيره، بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود. فهو بحسب الفاعل بهذه الحشية، لا بذاته، بخلاف الأول فإنّه بذاته. كذلك فالمحمول في الجميع زائد بحسب اللهن، إلا أن الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في المُمكنات ذاته من حشية مُكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته. فإنّه عندهم موجود قائم بذاته. فهو في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود المُطلق بخلاف غيره. فالوجود المُجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المُطلق عليه. فالمقتضي هو الوجود المُجرد، والمقتضى هو صدق المُطلق، وهو صحيح. ويُمكن أن يُقال: المُراد باقتضاء ذاته الوجود، كونه موجودًا لا باقتضاء الغير، نحو ما قالوا: الجوهر قائم بذاته، وأرادوا به سلب قيامه بالغير. - انتهى.



فتحرير مذهبهم أن الذي حكموا عليه بأنه من المعقولات الثانية هو معنى الوجود المطلق، أي: الذي اشترك بين الواجب والممكن. والذي صرحوا بأنه حقيقة الواجب هو الوجود المجرد عن الماهية وعن كل قيد زائد على ذاته، الموجود بذاته، المُتَشَخَّص بذاته، الواحد بذاته، المُتَكَثِّر بالإضافات. يوضحه قول ابن سينا في الفصل المذكور من إلهيات الشفاء:

'إن كل ما له ماهية غير الإنسية فهو معلول (...) وسائر الأشياء، غير واجب الوجود، فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج. فالأول لا ماهية له، وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه، فهو مُجَرَّد الوجود بشرط / سلب العدم وسائر الأوصاف عنه'. ثم قال: 'وليس معنى قلبي: إنه مُجَرَّد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المُشْتَرَك فيه، فإن ذلك ليس الوجود المُجَرَّد بشرط السلب، بل الوجود لا بشرط الإيجاب، أعني في الأول أنه الوجود مع شرط لا زيادة تركيب، وهذا الآخر هو [الموجود] لا بشرط الزيادة'<sup>(1)</sup>. انتهى بلفظه.

يعني الوجود المطلق المُشْتَرَك هو القابل، لأن يقترن بالماهية فيكون مُمكنًا، وأن يتجرّد عن الماهية فيكون واجبًا. فالواجب هو المُجَرَّد عن الماهية، فيكون وجودًا بشرط لا زيادة تركيب مع الماهية، والمُشْتَرَك وجود لا بشرط الزيادة قابل للاقتزان بالماهية وعدمه. فالوجود المُجَرَّد عن الماهية من أفراد الوجود المُشْتَرَك القابل للتجرّد عنها والاقتزان بها. فإن أراد بقوله: 'لا بشرط زيادة تركيب' مُجَرَّد كونه غير مُقْتَرَن بالماهية، فلا يُنافي أن يكون مُطلقًا بالمعنى المُراد، وإن كان وجودًا خاصًا وفردًا من أفراد الوجود المطلق، بمعنى المُشْتَرَك، كما قرّرنا في مذهب الأشعري وأتباعه من المُتَكَلِّمين. وإن أراد به ما يشمل الزيادة مُطلقًا حتى التجلي في المُتَشَابِهَات فهو كمذهب أبي الحسين من المُعْتَزَلَةِ في أنه الوجود المُجَرَّد عن الماهية 'بشرط لا شيء'، فلا ينطبق على التحقيق. ولكن المقصود من ذكر مذهبهم بيان ما هو القدر المُشْتَرَك من كون الوجود هو الموجود

[152]

(1) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص 346.

لذاته، المُتَعَيِّن بذاته، القائم بذاته، الواحد المحض الذي لا تكثر له في ذاته، بل التكثر في سلوبه وإضافاته، وإن وجود كل ما سواه فائض منه. وكلما كان هذا مذهب العقلاء من أهل النظر فليس القول بوجود الوجود المطلق، وأنه الواحد بالذات، الواحد بالذات، المُتَكَثِّر بالإضافات، خارجاً عن طريق العقل. وهو المطلوب.

على أن كلامه في "النمط التاسع" في مقامات العارفين من الإشارات يدل على أن مُرادَه الشق الأول فيما أوضحه "الشارح المُحَقِّق" [نصير الدين الطوسي]، حيث قال في قول ابن سينا:

"لعرفان مُعَمَّن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق، متباً إلى الواحد، ثم وقوف"<sup>(1)</sup> ما نصّه: "إنَّ العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قُدرة مُستغرقة في قدرته المُتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مُستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، / وكلَّ إرادة مُستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من المُمكنات. بل كلَّ وجودٍ وكلَّ كمالٍ وجودٍ فهو صادر عنه، فائض من لده؛ صار الحق حينئذٍ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذٍ مُتخلِّقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة، وهذا معنى قوله: "العرفان مُعَمَّن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق". ثم إنَّه بعد ذلك يُعابن كون هذه الصفات وما يجري مجراها، مُتَكَثِّرة بالقياس إلى الكثرة، متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد. فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرهما. وإد لا وجود ذاتياً لغيره، فلا صفات مُغايرة للذات، ولا ذات موضوعة للصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عز من قائل: ﴿إِنَّمَا أَقَرُّ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [النساء. 171]، فهو هو لا شيء غيره. وهذا معنى قوله: "متباً إلى الواحد"، وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا

[152]

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، دت، ج4، ص97.

سالك ولا مسلوكة، ولا عارف ولا معروف، وهو مقام الوقوف<sup>(1)</sup>.  
انتهى

ودلالته على الشقّ الأول المطبق على التحقيق واضحة، فإن الاستغراق المذكور لا يتأتّى إلا إذا كانت الصفات المتعددة المتكثرة الكونية من تعيّنات الصفات الإلهية بحسب المظاهر، ولهذا تشدّد في المبدأ الواحد. فمنه بدأت وإليه تعود، كما قال في الظل الممدود: «نَمَّ قَصَّةُ إِيَّتَا قَعَا يَبِيرَا» [الفرفان 46]، ولا يفسر إلى جميع الأسماء إلا ما منها مدّ، فجميعاً منه، «لَلَّكُ اللَّهُ رَحُّ لَأَمُور» [القرة: 210].

هنا فهمت أنّ ظهور الكثرة من الواحد بالذات وعودها إليه واتحادها به أمر ملول عليه عقلاً عند أهل النظر من المحقّقين، لم يكن القول به خارجاً عن طريق العقل. ومنه يتضح عقلاً معنى قولهم: إنّ التعيّنات بمنزلة الخيال والسراب، ومعنى قوله:

«لَمَّا الْكَوْنُ خَيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ

كُلُّ مَنْ يَغْلَسُ هَذَا حَازَ أَشْرَازَ الطَّرِيقَةِ»<sup>(2)</sup>

فإنّ الصور الخارجية يُخيّل إليك أنّها موجودات مُستقلة مابينة لقيومها، وإذا أُمعت في النظر ظهر لك أنّه لا وجود ذاتيّاً لغير الله، فلا قيام لغير الله نفسه، بل جميع التعيّنات قائمة بالله القيوم. كما يُخيّل إلى الظمآن أن السراب / ماء، حتى إذا جاءه لم يجد شيئاً ممّا ظنّه، فوجد الله عنده لأنّه قيومه، فوفاه حابه لأنّه القائل: «أنا عند ظنّ عدي بي». (انتهى كلام شيخنا الكوراني آية الله)<sup>(3)</sup>.

[153]

(1) صير الدين، الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات بهامش الإشارات والتنبيهات، تحقيق

مليمان دنيا، ج 4، ص 97.

(2) فصوص الحكم، ص 159.

(3) ما سير قوسين ليس في (ت)، وفي (ها) ورد 'هذا انتهى كلام شيخنا'. \* انظر إبراهيم بن حسن الكوراني، إتخاف الذكي شرح النحلة المرسلة إلى النبي، تحقيق أومان فتح الرحمن، جاكوتا، 2012، ص 240-244.

هذا، وأما بطلانه شرعاً فإن الله تعالى قد أثبت لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله أموراً مما إذا أُجريت على ظواهرها من غير تأويل على ما ورد ذلك عن السلف الصالح من أهل القرون الثلاثة الفاضلة لا تتم إلا بهذا المذهب، وقد أوصى السلف بإمرارها كما جاءت، وعدّ تأويلها وإيرادها هنا يطول.

وأما بطلانه كشافاً، فلأن أهل الكشف أجمعين على هذا القول، كأبي يزيد وابن أدهم والجنيد وأبي إسماعيل الأنصاري والغزالي وغيرهم. فقبوله منهم ورده على الشيخ وحده خروج عن الإنصاف، وتحكّم. وحمل كلامه على خلاف كلامهم يكذبه صرائح نصوصه في فتوحاته وغيرها ممّا مرّ بعضها.

وقوله [التقازاني]:

وحين أورد عليهم أنّ الوجود المطلق مفهوماً كلياً لا تحقق له في الخارج إلخ...، غير وارد لأنه قد مرّ أنّ الوجود المطلق بالمعنى المراد للمُحققين ليس مفهوماً كلياً كما مرّ مُفضلاً مُحَرَّراً، وإنما الكلي الوجود بمعنى الوجودية.

وقوله: وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود، وأنّ كلّ وجود واجب الوجود... إلخ، قول ناشئ عن عدم الفرق بين الوجوديين. ومن حمل كلامهم على غير مرامهم فهو الظالم لهم بملامهم<sup>(1)</sup>، حيث يقول: "وإلا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوماً كلياً، لا تحقق له إلا في الذهن ضروري". - انتهى.

أما تكثر الوجودات فلا ينكره القوم، وهم مُصرّحون بذلك، لكن لها الوحدة باعتبار سريان الوجود المُفاض فيها. وهو موافق لكلام الفلاسفة، حيث قال الفارابي في فصوصه:

"كلّ ما هوّته غير ماهيته وغير المُقومات له فهوّه عن غيره. وتنتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية"<sup>(2)</sup>. ثم قال: "لا كثرة في هوية الحق تعالى

(1) في (س) بمرامهم.

(2) أبو نصر محمد بن طرخان المارابي، فصوص الحكمة، تحقيق علي أوجبي، طهران، سلسلة انتشارات، 2003، ص52.

ولا اختلاط، بل تفرد بلا غواش. وهي في الحقيقة تظهر بذاتها، ومن ظهورها يظهر كل شيء. وتظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء، وهو ظهور بالآيات بعد ظهوره بالذات. وظاهرته الثابتة تتصل بالكثرة وتنبت من ظاهرته الأولى التي هي الوحدة<sup>(1)</sup>. - انتهى.

ومعلوم أن انبعاث ظاهرته الثانية من الأولى فيضان الوجود على الماهيات، واقتراحه بها، مُتَعَيِّنًا بِمُقْتَضَى استعداداتها الذاتية المختلفة، فتظهر الكثرة. وهذا [ص 153] معنى اتصال ظاهرته الثانية بالكثرة مع بقاء الهوية مُنفردة بلا اختلاط.

وقال [الفارابي]:

"واجب الوجود مبدأ كل قبض، وهو ظاهر. فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث إنه ظاهر ينال الكل من ذاته. فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته؛ وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته. . . . ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدته"<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وانما اتحد الكل بالنسبة إلى ذاته لأن الكثرة إنما حصلت في الوجود عند نص المقترن بالماهيات، المُتَعَيِّن بحسبها، المُعَبَّر عنه بالظاهرية الثانية المُتَّصِلَة بالكثرة، فقبل القبض<sup>(3)</sup> لا يتميز الفائض من المفيض، ولا بعض أفراد الكثرة عن بعض لاندراجها في الظاهرية الثانية قبل اتصالها بالكثرة، أي: قبل تعيُّنها

(1) نص فصوص الفارابي: "لا كثرة في هوية ذات الحق، ولا اختلاط له بالأشياء، بل تفرد بلا غواش، ومن هناك ظاهرته، وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهرته، ولكن من ذاته من حيث وحدتها. فهي من حيث طاهرته التي هي عين ذاته هي ظاهرة، وهي بالحقيقة تظهر بنفسها، ومن ظهورها يظهر كل شيء، فيظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء، وهو ظهور بالآيات، وبعد ظهوره بالذات. وظاهرته الثابتة تتصل بالكثرة، وتنبت من ظاهرته الأولى التي هي الوحدة"، ص 78-79.

(2) نص فصوص الفارابي: "واجب الوجود مبدأ كل قبض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته علمه بذاته. وذوق بعض المُتَّالِهة أن علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل وحده"، ص 55.

(3) في (م) الفائض.

بمقتضى الاستعدادات. فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فالكثرة مُنكشفة لله تعالى في طاهرته الأولى، مُفضلة في مرايا استعدادات ماهياتها، مع كونها مُجملة في أنفسها لاندراجها في الظاهرية الثانية قبل الفيض.

وأما كون الوجود المطلق مفهوماً كلياً لا تحقق له في الخارج ضرورياً فدعوى لا دليل عليه إن أراد بالوجود المطلق ما أراده القوم. وإن أراد الوجود بمعنى الموجدية، أعني الكون والحصول، فلا نزاع فيه. فلإرادته خروج عن محل النزاع. وقد قال ابن سينا في ثامنة إلهيات الشفاء:

"كل ذي ماهية معلول، وسائر الأشياء غير الواجب [الوجود] فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج. فالأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه. فهو مُجرد الوجود بشرط سلب<sup>(1)</sup> العدم وسائر الأوصاف عنه. ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنها مُمكنة توجد. وليس معنى قلبي: "إنه مُجرد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه" أنه الوجود المطلق المُشترك فيه، فإن ذلك ليس الوجود<sup>(2)</sup> المُجرد بشرط السلب، بل الوجود<sup>(3)</sup> لا بشرط الإيجاب، أعني في الأول أنه الوجود<sup>(4)</sup> مع شرط لا زيادة تركيب، / وهذا الأخير هو الوجود<sup>(5)</sup> لا بشرط الزيادة. فلهذا [ما] كان الكلبي يحمل على كل شيء، وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة، وكل شيء غيره، فهناك زيادة<sup>(6)</sup> - انتهى.

[154]

(1) في (س) بدلاً من "بشرط سلب"، ورد "بإل".

(2) في الشفاء: الموجود.

(3) في الشفاء: الموجود.

(4) في الشفاء: الموحود.

(5) في الشفاء: الموحود.

(6) اس سبأ، الشفاء، الإلهيات، ص 347. وفي نسخة الإلهيات من كتاب الشفاء بتحقيق آية

الله حسن زادة الأملي، طباعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مركز

انتشارات، طهران، 1418 هـ، ص 370-371.

فصرح بأن وجوده تعالى ليس الوجود المطلق المشترك فيه، وهو الوجود "لا بشرط شيء" قابل للاقتران بالماهية وعدمه، بل هو الوجود المجرد بشرط السلب، أي: "بشرط لا شيء". فلا تركيب فيه مع الماهية، أي: لا ماهية له غير الوجود القائم بذاته، المتعين بذاته. فيكون شخصاً في الخارج، غير مُندرج تحت ماهية كلية، فلهذا لا يحمل على ما مُنك زيادة وجود على الماهية. والوجود المطلق "لا بشرط شيء" كُلّي يحمل عليه وعلى غيره لكونه قابلاً للاقتران بالماهية وعدمه. ومثار الشبهة إنما هو عدم تصور معنى الوجود المطلق على ما يُريده القوم. فإنّ كلامه واضح الدلالة على أنّه فهم من المطلق معنى العام الذي لا يوجد إلا في ضمن الكلّي، أي: الكلّي الذي لا يتحقق إلا في ضمن جزئياته، وهم لم يُريدوا بالمطلق ذلك، كما مرّ مُفضلاً مراراً.

وقوله: "وما توقموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص، إلخ..."، ناشئ عن ذلك توقم أيضاً. وذلك لأنّ المطلق الذي هو واجب عندهم، لما كان مُتعيّناً بذاته كـ المُراد بالخاص الذي نفوا كونه واجباً ما لا يكون مُتعيّناً بذاته، بل بأمر رند على ذاته، فيكون مُقيّداً بهذا الأمر الزائد على ذاته. وكلّ قيد فهو أمر لاحق، لا بدّ له من أمر سابق هو ما لا قيد فيه، وهو المطلق المُتعيّن بذاته - ضرورة. فالمُقيّد مُحْتَاج إلى المطلق بالضرورة، والمُحتَاج إلى الغير لا يكون واجباً.

والحاصل ليس المُراد بالمطلق العام بمعنى الكلّي كما فهمه حتى يرد أنّه لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص، بل المُراد المُعزّي عن كل قيد زائد على ذاته، المُتعيّن بذاته. ولا شك أنّ ما هو كذلك فهو غني عما سواه. وكلّ مُقيّد هو مُحْتَاج إليه، لأنّه فيوم المُقيّدات كلها. فالأمر كما قالوه، لا كما توقمه من العكس. ومنه يظهر أن قوله: "وما ذكروا من أنّه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب، فيمتنع ارتفاعه، أي: عدمه، فيكون واجباً، مُغالطة!" -



[154] غلط ناشئ عما توهمه / أنَّ المراد بالمطلق المفهوم الكلّي. وقد علمت غلطه، وأنَّ المطلق الذي أرادوه شخص واجب، واحد موجود بذاته، مُتَعَيِّن بذاته، كما مرَّ مرارًا. ولا شكَّ أنَّه إذا ارتفع المطلق بهذا المعنى ارتفع الواجب، لأنَّه عين الواجب، وارتفع جميع الموجودات، بمعنى الموجوديات الحاصلة للأشياء بإشراق نور المطلق على حقائقها، لارتفاعها بارتفاع الإشراق اللازم من ارتفاع المطلق بالمعنى المراد، ضرورة أنَّ ارتفاع القِيوم يستلزم ارتفاع كل ما قام به. لكن ارتفاع الواجب مُمتنع، فكذلك ارتفاع المطلق بالمعنى المراد؛ لأنَّه عينه عقلاً وشرعاً كما مرَّ. وبه يعلم بطلان<sup>(1)</sup> قوله: "وإنما يلزم الوجوب لو كان امتناع عدم لذاته، وهو ممنوع، بل لأنَّ ارتفاعه بالكلية يستلزم بعض أفراد الذي هو الواجب". - انتهى. لأنَّ المطلق بالمعنى المراد فرد لا ثاني له، وهو عين الواجب، لا كلّي ذو أفراد، حتى يرد ما أورده، كما تقرّر وتكرّر.

وقوله: "فإن قيل: بل يمتنع لذاته، لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه. قلنا: المُمتنع اتصاف الشيء بمعنى حمله عليه بالمواطأة، مثل قولنا: الوجود عدم، لا بالاشتقاق مثل قولنا: الوجود معدوم". - انتهى. فقد مرَّ ما يكفي لرده من قول المهائمي، وحاصله أنَّ المعدوم: ما سلب وجوده، ووجود الوجود عين الوجود، فإذا سلب وجوده ارتفع عنه فصار عدماً بحيث يحمل عليه بالمواطأة، فيقال: الوجود عدم، وهو مُمتنع بالاتفاق.

وأما قوله: "كيف وقد اتفق الحكماء على أنَّ الوجود المطلق من المعقولات الثانية، والأمور الاعتبارية التي لا تُحقَّق لها في الأعيان"، - انتهى، فمغالطة ظاهرة! لأنَّه قد علم ممَّا مرَّ مرارًا وتكرارًا أنَّ المطلق نوعان، وقد علم ذلك من كلام الفارابي وابن سينا وغيرهما المُتقدِّم، وبالأدلة اليقينية.

فقول: إن أردت بالمطلق ما أراده القوم فقد تطابق العقل والنقل على وجوده ووجوبه وتشخصه وتعيُّنه وقيامه بذاته ووحدته الذاتية وقِيومِيته. وإن أردت المطلق

(1) ليست في (ت).

معنى الكلّي، وهو الوجود بمعنى الموجودية والكون والحصول، فهو / خروج عن [١٩٩] محلّ النزاع، فإنّهم لم يُنازعوا في ذلك. وإن أنكرت وجود الوجود المُطلق فأحبّ عنا أوردناه من الأدلة، ولست بفاعل حتى "يلج الجمل في سم الخياط".

وقد مرّ أنّ كلام ابن سينا لا يأبى حمله على هذا المعنى، بل هو الطاهر من كلامه كما حملناه عليه، فإنّه قال: إنّ الأول هو الوجود بشرط سلب العدم ومآثر لأوصاف عنه، ثم فسر مُرادَه بأنّه الوجود مع شرط لا زيادة التركيب، والوجود المُطلق المُشترك فيه هو الوجود لا بشرط الزيادة. وقد بيّنا أنّ الوجود المُطلق بمعنى المُعزّى عن الماهية، وعن كل قيد زائد على ذاته لا يُنافي أن يصدق عليه مفهوم الوجود المُشترك فيه، المُطلق بمعنى غير المُفيد، بالتجرّد عن الماهية أو عن عدمه؛ لأنّ المُطلق بهذا المعنى يصح اختلاف أنراده بالتجرّد وعلمه. فإذا علم أنّ هذا مُرادَه من المُطلق بقرينة ما مرّ عنه في الإشارات على وفق ما قرّره الشارح الطوسي، فنقول: إنّّه قال: إنّ الأول هو الوجود بشرط سلب العدم عنه، ولا شيء من المعقولات الثانية مشروطاً فيه سلب العدم عنه، فليس الأول من المعقولات الثانية، والأول على ما تقرّر هو الوجود بالمعنى المُراد، فليس الوجود المُطلق بالمعنى المُراد من المعقولات الثانية عنه أيضاً، وهو المطلوب.

فقد علمت أنّ مثار الشبهة لمن أنكر وجود الوجود المُطلق ووجوبه، سواء كان من أهل النظر كالتفتازاني أو من أهل الكشف كالسمناني، إنّما هو عدم التفرقة بين المُطلقين. ومن أتقن الفرق بينهما، وفهم الإطلاق الحقيقي حقّ الفهم، سهل عليه دفع بقية الشبهات والإلزامات باللوازم الباطلة التي أوردها التفتازاني في الفاضحة وغيرها، وعُلم أنّ ما نسبته إلى جناب الشيخ قدّس سرّه فيها (فإنّه منه بريء)، وأنّ راميّه بتلك القبايح لجريء.

ولنرجع إلى ما نحن بصدده من تعريب الأصل، والله أعلم<sup>(١)</sup>(٢).

(١) في (ها) ورد: من تعريب الأصل.

(٢) ما بين قوسين ليس في (س).

قال [الكارروني]: الوصل الثاني: في بيان مذهب الوجودية الموحدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين

اعلم - جعلك الله في بركة أوليائه - أن الشيخ قُدس سرّه قال في مَصَدِّقَتِهِ [١٩٩] إن واجب / الوجود هو الوجود المطلق. فظنّ بعض مُعْتَقِدِيهِ الجاهلين، وبعض مُكْرِيهِ المحرومين أن مراده بالمُطلق مذهب "الوجودية" الذي شرحه المولى سعد الدين واليد الشريف وردّاه. وهذا بهتان عظيم، وكلام غير مُستقيم. هذا معنى كلامه.

قلت <sup>(١)</sup> [البرزنجي]: قد مرّ أن السيد لم يردّه بل قبله، وعرض بمن يردّه ويكرّ أن "وراء طور العقل طورًا آخر"، وسلّم لأهل الله مشربهم ومنهبيهم. وأن المولى سعد الدين أصاب في رده ذلك المذهب، ولكن أخطأ في نسبة ذلك القول إلى الشيخ، فإنّ صرائح أقوال الشيخ قُدس سرّه تُنادي ببراءته من شناعة ذلك العار وشناعة ذلك العوار. والله أعلم.

قال [الكارروني]: ونحن في هذا الوصل نُترجم كلام الشيخ قُدس سرّه، ثم نشرح في ياقته.

قال الشيخ رضي الله عنه في العقيدة الأولى من الفتوحات: "إنّ العالم كنه موجود به تعالى، وهو موجود بنفسه، ليس لوجوده افتتاح، ولا لبقائه انتهاء، بل هو وجود مُطلق" <sup>(٢)</sup>. ولما رأى المُنكرون هذه العبارة أول الفتوحات، ورأوا مثنها في بعض مُصنّفاتهِ، جزموا بأن الشيخ من أولئك "الوجودية" وكفّروه.

وكذلك بعض المُعْتَقِدِينَ له لما رأوا مثل هذه العبارة اعتقدوا أنّ مراد الشيخ: أنّ الباري تعالى هو المُطلق، بمعنى الوجود العام الذي هو من المعقولات الثانية. ولما لم يكن الوجود المُطلق بهذا المعنى موجودًا في الخارج، ارتكبوا تكلفات، وقالوا: إنّه كلّي طبيعي، وليس له في حدّ ذاته وجود

(١) في (ها) قلنا.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص 36.

مُستقلّ، فلا بدّ له من مطهر من المظاهر دائماً أنّا ليتحقّق في صمّه، وقالوا "بقدم العالم". ولزم على أصلهم هذا أنواع من الاعتقادات الفاسدة لا حرم صاروا ملاحدة، وخرجوا من دائرة الشريعة، والعياذ بالله.

وإنّما مُراد الشيخ رضي الله عنه بأنّ الباري تعالى وجود مُطلق: أنّه ليس بعلة ولا معلول. كما قال في الباب السادس من الفتوحات: "إنّّه تعالى موصوف بالوجود المُطلق، لأنّه سبحانه ليس معلولاً من شيء، ولا علة لشيء، بل هو موجود بذاته"<sup>(1)</sup>.

فإن قيل: عدم معلولته ظاهر، وأمّا عدم علّيته فليس / بظاهر.

(140)

قلنا: العلة لها معنيان:

أحدهما: لُغوي، وهو شامل للمفاعل والقابل والعاية والصورة والشرط والمعدّ وارتفاع المانع. ولا شك أنّ الباري تعالى بهذا المعنى علة، لأنّه فاعل وصانع العالم.

والثاني: اصطلاحى، كما تقول الفلاسفة: إنّّه ذات الباري تعالى من غير ملاحظة أمر آخر، سواء كان ذلك الأمر في "نفس الأمر" مثل إمكان العقل لأول في ذاته، ووجوبه بالغير، أو في الخارج مثل القدرة والإرادة عند أهل الشنّة، وإنّّه علة تامّة للعقل الأول عدّهم، وهذا معنى الإيجاب. وعلى هذا وجود باري تعالى مُلازم لوجود "العقل الأول" ومُقيّد به، فإنّ انفكاك اللازم والمعلوم محال. فصار وجوده مُقيّداً بالغير، فليس بمُطلق الوجود. وعبارة الشيخ موافقة لهذا حيث قال: فإنّهم -يعني: الفلاسفة- صرّحوا بأنّ إichade تعالى للعالم من لوازم ذاته، فيمتنع خلّوه عنه. فأفكروا القدرة وأثبتوا له "الإيجاب"، وهذا عين تقيّد وجود الحق بوجود العالم المُستلزم لقدم وجوده. ولمّا نفى الشيخ قدّس سرّه البليّة بهذا المعنى، لا جرم أثبت الاختيار له تعالى، وبمى عنه "الإيجاب" الثاني.

فدات الحق تعالى وتقدس من حيث هي -مع قطع النظر عن الأمور الاعشارية النفس<sup>(1)</sup> الأمرية، مثل القدرة والإرادة- لا يصدر منه شيء، فليس علة شيء. ولهذا قال الشيخ في الباب الحادي والعشرين من الفتوحات:

«اعلم أنَّ ذات الحق تعالى لم يظهر منه شيء أصلاً من حيث إنها ذات، من غير أن يسب إليها أمر آخر، وهو ما ينسب إلى الذات، ككونه قادراً على الإيجاد، وهذا عدنا وعد أهل الحق، أو يُنسب الذات إليه بآثارها علته، وليس هذا مذهبنا، وليس بصحيح. وإنما غرضنا أن نُقرر لهذا المُحالِف أنه لم ينسب وجود العالم إلى ذات الحق تعالى من حيث إنها ذات الحق ما لم ينسب إليها العلية، أي: فإنما تُسب إلى كونه علة لا إلى الذات من حيث هي؛ ولهذا أوردنا مذهب. ومع وجود نسبة القادرية إلى ذاته تعالى لا بدّ من أمرٍ ثالث هو إرادة الإيجاد لتلك العين المقصودة بالإيجاد. فما وجد شيء / إلا من الفردية، يعني من ثلاثة أشياء: [156] الذات والقدرة والإرادة، لا من الأحدية، يعني<sup>(2)</sup> ذات الحق تعالى الأحدة<sup>(3)</sup>».

وقال في الباب الثاني من الفتوحات: «إنَّ الحق تعالى موجود بذاته، مُطلق الوجود وغير مُقيّد بغيره، وليس بمعلول ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات والمعلل، والملك القدوس الذي لم يزل. والعالم موجود به تعالى، لا بذاته، مُقيّد الوجود بوجود الحق<sup>(4)</sup>».

نفرق عظيم بين قول الشيخ قدّس سرّه: إن الله تعالى وجود مُطلق، وبين قول «الوجودية الملاحدة»: إنّه تعالى<sup>(5)</sup> وجود مُطلق، فإنّ معنى الأول أنّه ليس بعلة، يعني ليس موجّباً، ومعنى الثاني أنّه وجود عام من المعقولات الثانية، والأول إيمان صحيح، والثاني كفر صريح. هذا معنى كلامه.

(1) في (ها) الغير.

(2) حاشية في (س، ق 1201) مفادها: «بلغ».

(3) الفتوحات الحكيمة، ج 1، ص 171. بتصرف غير مختل بالمعنى.

(4) الفتوحات الحكيمة، ج 1، ص 90. وفي (ها) ورد «مُقيّد بوجود الحق تعالى».

(5) حاشية في (س، ق 200ب) مفادها: «بلغ».

قلت [البرزنجي]: قد مرّ الفرق بين المعنيين من وجوه كثيرة معارات متنوعة، فيما نقلناه عن الإسعاف وغيره، فراجعه إن أردت الوقوف على حقيقة تحقيق المقام. وبالله التوفيق، الملك العلام، والله أعلم.

قال [الكازروني]: مُقدمة [1]: وجود واجب الوجود عين ذاته. وكلاما في الوجود الخاص دون الوجود العام الذي هو عبارة عن الثبوت والحصول والتحقق، لأنّه زائد على سائر الموجودات في الذهن لا في الخارج، لأنّه في الخارج معدوم. وإنّما قلنا: إنّ عين ذاته، لأنّه لو لم يكن عينه، بل كان غيره، لكان موجودًا خارجيًا، فكان صفة وعارضًا لذات الباري تعالى، فكان مُمكنًا بالذات، لأنّ تعدّد الواجب محال. وعلى هذا فانّصاف الباري تعالى بتلك الصفة لا بدّ له من علة، لا جائز أن تكون تلك العلة غير ذات الباري، وإلا لزم أن يكون واجب الوجود بالذات مُحتاجًا في وجوده إلى غيره، فيلزم أن يكون مُمكنًا بالذات واجبًا بالغير، وهو محال. ولا جائز أن تكون تلك العلة ذات الباري، لأنّ بديهية العقل حاكمة بأنّ الإيجاد فرع الوجود، فما لم يوجد في نفسه لا يكون علة للوجود، والعلة مُتقدّمة على المعلول تقدّمًا ذاتيًا، فتكون موجودًا قبل هذا الوجود، فإن كان الوجود السابق عين هذا الوجود اللاحق لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره لزم التسلسل أو الانتهاء إلى وجود / هو عين الذات، وهو [157] المطلوب.

فإن قيل: ذات الباري تعالى من حيث هي هي علة.

قلنا: كل ما هو معروض للوجود فهو بالنظر إلى ذاته من حيث هي مطلوب عنه الوجود، لأنّ الماهية من حيث هي جميع الأمور العارضة مسلوبة عنها، بمعنى أنّها ليست عينها ولا جزءها، فهي في حدّ ذاتها مُعراة عن الكلّ، فالماهية من حيث هي معدومة في الخارج، والإيجاد من المعدوم محال بديهية. فالماهية لا بشرط شيء. لا تكون موجودة لا لنفسها ولا لغيرها، والمُعارضة في هذا مُكافئة.

[1] دليل آخر: كلّ مفهوم يُغايّر الوجود كالإنسان مثلاً ما لم يصم إليه الوجود في نفس الأمر بوجه من الوجوه، فليس بموجود في نفس الأمر قطعاً،

وما لم يُلاحظ انضمام الوجود إليه لا يحكم بكونه موجودًا، فكل مفهوم يُغايِر الوجود فهو مُحتاج في وجوده في نفس الأمر إلى الغير الذي هو الوجود. وكل ما احتاج في كونه موجودًا إلى الغير فهو مُمكن، إذ لا معنى للإمكان إلا كونه مُحتاجًا في وجوده إلى الغير. فكل مفهوم يُغايِر الوجود فهو مُمكن. وعلى هذا فوجود الباري ليس غيره<sup>(1)</sup>، وإلا كان مُمكنًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

فإن قيل: المُمكن ما احتاج في وجوده إلى غير هو موجد، دون غير هو وجوده.

قلنا: لما كان احتياجه إلى الغير في الموجدية<sup>(2)</sup> أي: كونه موجودًا، كان مُستحيِدًا الموجدية من الغير، ومعلولًا له وموقوفًا في موجديته على ذلك الغير، فكان مُمكنًا سواء سمينا ذلك الغير مُوجدًا أو وجوده.

[2] دليل آخر: الوجود في حد ذاته مُناف للعدم، وهو أبعد<sup>(3)</sup> المفاهيم عن قبول العدم، لأن ما عداه لا يمتنع من قبول العدم لذاته، بل يمتنع منه بواسطة الوجود. ولا شك أن الواجب ما يكون مُنافيًا للعدم لذاته، لا ما يكون مُنافيًا له بواسطة الغير. والوجود يُنافيه لذاته لا بواسطة، وإلا لزم التسلسل في الوجودات. فيلزم أن يكون الوجود واجبًا.

[3] دليل آخر: لو كان وجود الباري تعالى غيره، فلما أن يوجد في الخارج فيكون مُمكنًا، ولا يكون وجوده غيره دفعًا للتسلسل، فيكون الباري تعالى في موجديته مُحتاجًا إلى غير هو مُمكن، وأن لا يحتاج ذلك المُمكن في موجديته مُحتاجًا إلى الغير، فيكون الباري / أولى بالإمكان من ذلك الغير! تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وأما أن لا يوجد في الخارج بل يستحيل وجوده في الخارج، ومحمولًا على ذات الباري تعالى، فهو إذن وجود عام، إذ لا معنى للوجود العام إلا أنه

(1) في (س) عنها.

(2) في (هـ) الموجدية.

(3) كلمة "أبعد" ليست في (س).



وجود، وليس موجودًا في الخارج لكونه من المعقولات الثانية، ومحمول على  
الباري وغيره، وكلامنا في الوجود الخاص دون العام.

مقدمة [2]: إذا تقرّر أنّ ذات الباري تعالى عين وجوده فهو وجود مُحَرَّد،  
أعني ليس عارضًا لماهية، ونسبة الوجود العام إليه نسبة العرّص العام. وليس في  
الخارج وجود غيره، خلّا قًا للمُشائِرَ فإنهم يقولون: إن وجود المُمكنات موجود  
في الخارج، وإنّ وجود الوجود عين الوجود، دفعًا للتسلسل.

فإن قيل: إن كان وجود الباري تعالى عنه، فلا يصح أن يقال له: موجود،  
لأن معنى الموجود ذو الوجود.

قلنا: الموجود ما قام به الوجود، سواء كان من قبيل قيام الصفة بالموصوف  
كقيام وجود المُمكنات بماهياتها، أو<sup>(1)</sup> من قبيل قيام الشيء بنفسه كقيام وجود  
الواجب بنفسه. على أنّ المحمول في قولنا: "الواجب موجود" ليس الوجود  
الخاص الذي هو عين الواجب في الخارج وفي ذهن حتى يرد الاعتراض، بل  
المحمول فيه الوجود العام الذي هو عين الواجب في الخارج وغيره في ذهن.  
وبالحملة فحمل الوجود الخاص على الواجب حمل مواطأة، وحمل الوجود العام  
عليه حمل اشتقاق. وقال المولى نور الدين عبد الرحمن الجامي قدّس الله سرّه  
العزیز: "حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب لا يحتاج في حمله على الواجب  
إلى الاشتقاق، بل هو محمول عليه بالمواطأة. ولو اشتق من الوجود بهذا المعنى  
صفة الموجود كان بمعنى ذو الوجود أعم من أن يكون الوجود نفسه أو غيره".

فإن قيل: فقيام الوجود به مجاز على هذا، فكونه موحودًا أيضًا محاز.

قلنا: قال المولى جلال الدين الدواني: "لا يلزم من كون إطلاق قيام  
الوجود به مجازًا على هذا التقدير أن يكون إطلاق الموجود عليه محازًا كما لا  
ينبغي على من له أدنى بصيرة".

(1) حاشية في (س، ق 1201) وحاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'.

(196)

فإن قيل: المتبادر من لفظ الوجود إلى الذهن أنه أمر كلي لا يمنع من /  
الشركة، فكيف يكون عين الواجب، مع أن الواجب جزئي حقيقي؟

قلنا: كلامنا في حقيقة الوجود في "نفس الأمر" لا في ما يتبادر إلى  
الأذهان من مدلول اللفظ، لجواز أن يكون مدلول لفظ الوجود في الأذهان أمراً  
كلياً وعارضاً اعتبارياً لحقيقة الواجب تعالى، وتكون الحقيقة في حد ذاتها جزئياً  
حقيقياً مُمتنع الاشتراك. وهذا نظير مفهوم الواجب بالقياس على حقيقة الواجب،  
فإن مفهوم الواجب أمر كلي وحقيقته جزئي حقيقي. هذا معنى كلامه.

☆ قلت [البرزنجي]: التحقيق أنه تعالى شخص كما ورد في الحديث  
الصحيح، وليس بجزئي لعدم اندراجهِ تحت نوع. والله أعلم.

### [الماهية والوجود]

قال [الكازروني]: مُقدمة [3]: حقيقة النار مثلاً ما لم توجد في الخارج لم  
يكن لها إحراق وإشراق، فالسبب في إحراقها وإشراقها إنما هو وجودها  
الخارجي. وعلى هذا فالإحراق والإشراق آثار النار، وأحكامها الخارجية،  
فوجود النار الخارجي مبدأ تلك الآثار والأحكام.

والغرض من هذه المُقدمة معرفة ذلك المبدأ، فالحكماء المشاؤون يقولون  
ذلك المبدأ هو الوجود العارض للماهية في الخارج دون الماهية، ووجود الوجود  
عين الوجود. فالنار موجودة بوجود هو غيرها وعارض لها، وهذا الوجود موجود  
بنفسه لا بوجود آخر عارض له. والحكماء الإشراقيون يقولون: (ذلك المبدأ هو  
الوجود العارض للماهية في الخارج دون الماهية، ووجود الوجود عين الوجود.  
فالنار موجودة بوجود هو غيرها، وعارض لها. وهذا الوجود موجود بنفسه، لا  
بوجود آخر عارض له. والحكماء الإشراقيون يقولون)<sup>(1)</sup> إن الفاعل أوجد الماهية  
نفسها في الخارج من غير أن يعرض لها وجود في الخارج، بل لإيجاد الماهية

(1) ما بين قوسين ليس في (ت).

على قولنا مثل إيجاد الوجود على قولكم، يعني أن الماهية بذاتها أثر العاقل في الخارج. ولما وجدت الماهية في الخارج لاحظها العقل وانتزع منها معنى الحصول والوجود والثبوت والتحقيق والكون، وحمله عليها فقال: الماهية موجودة وكاثنة وحاصلة. فليس في الخارج إلا الماهية فقط، والوجود والحصول المحمول عليها أمر اعتباري، ليس بموجود في الخارج بل هو من المعقولات الثانية.

والمراد من المعقولات الثانية هو أننا إذا تعقلنا ماهية الإنسان مثلاً حصلت صورتها في أذهاننا، فهذه الصورة الحاصلة في الذهن من المعقولات الأولى، وهي الخارج شيء يُحاذيه وهو الإنسان المُتعقل الموجود في الخارج. وإذا لاحظنا تلك الصورة الحاصلة في الذهن مرة أخرى رأينا لها في أذهاننا عدة صفات ليست لها في الخارج: منها أنها في الذهن كلية وغير مائعة من / الشركة، [198] وكانت في الخارج جزئية ومائعة من الشركة، فهذه الكلية معقول ثانٍ. والوجود لمحمول على الماهية من هذا القبيل، فإن الماهية تصير أولاً أثر العاقل في الخارج، ثم تحصل صورتها في العقل، ثم يُدرك العقل منها معنى الحصول والوجود والكون ويحملة عليها.

وهذا المذهب مُختار المُحققين من المُتكلِّمين والحكماء، وأكثر المُتأخرين قالوا به، لكنهم غافلون عن كنهه ولُبّه. ولو تأملوا في هذا المذهب تأملاً وافيًا ونظروا فيه نظرًا شافيًا ظهر لهم أنه عين قول الإمام الأشعري: "إن وجود كل شيء عينه"، وعين قول الشيخ قُدس سرّه: "إن وجود الأشياء عين ذات الحق". ونحن نتيقن ذلك في وصلين إن شاء الله تعالى.

الوصل الأول [للكازورني]: في بيان أن هذا القول هو عين قول الأشعري: "إن وجود كل شيء عين ذلك الشيء".

لما كان هذا الكلام ظاهر البطلان في بادي الرأي، لأنه على هذا التفدير يكون اشتراك الوجود لفظيًا لا معنويًا، وأنه باطل، لأننا إذا اعتقدنا أن صانع

العالم موحود، ولكنّا لم نعلم أنّه واجب أو مُمكن، جوهر أو عرض؛ فإذا اعتقدنا أنّه عرض وعرضت شبهة أزالنا ذلك الاعتقاد، فاعتقدنا أنّه جوهر وظهرت شبهة أخرى أزالنا ذلك الاعتقاد، فاعتقدنا أنّه واجب، وهكذا... فإنّ اعتقاد كونه موجودًا لا يزول بزوال اعتقاد العرضية والجوهرية والإمكان ونحوها. فلو كان الوجود عين الجوهر والعرض لزال اعتقاد كونه موجودًا بزوال تلك الاعتمادات، فعلم أنّ اشتراك الوجود بين الجوهر والعرض مثلاً معنوي لا لفظي. ولما كان جناب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله رحمة واسعة أجَلَ وأرفع من أن يقول قولاً ظاهر البطلان، لا جرم حمل أتباعه المُحقّقون على أنّ مُرادَه بالعينية هو أنّ الوجود في الخارج لا يمتاز عن الماهية امتيازًا خارجيًا، بمعنى أن يكون في الخارج شيء يُسمّى الماهية، وشيء آخر يُسمّى الوجود، حتى يكون ذلك الوجود الذي في الخارج عارضًا للماهية في الخارج عروضًا خارجيًا كمعرض السواد للجسم، فإنّ في الخارج شيئًا يُسمّى الجسم وشيء آخر يُعرض له يُسمّى السواد عروضًا خارجيًا، بل كون وجود الماهية في الخارج هو ذلك الوجود لا غير، والوجود المحمول عليه معنى مصدري هو معنى /الحصول والتحقّق لا غير.

وهذا الكلام هو عين كلام الإشراقيين، فإنّهم قالوا: إنّ الماهيات بذواتها أثر الفاعل. يعنون أنّ ذات الفاعل مُستتبع لذات المعلوم، وإذا وجد ذات المعلوم في الخارج انتزع العقل منه معنى الكون والحصول والوجود، وحمله عليه. فلا فرق بين هذين القولين، إلّا أنّ الإشراقيين قائلون بالوجود الذهني، فيقولون: الوجود عين الماهية في الخارج وغيرها في الذهن، لأنّه محمول عليها، والمحمول متحد بالموضوع في الخارج ومُغاير له في الذهن ليصح الحمل. ولما لم يكن الشيخ الأشعري قائلًا بالوجود الذهني، قال: إنّ الوجود هو الماهية فقط. وهذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزَنْجِي]: لا بدّ ههنا من تحقيق مذهب الأشعري والإشراقيين تميّزًا للفائدة.

فأقول: إنَّ الذي<sup>(١)</sup> ذكره الأصل هو المشهور بين علماء الإشراق والأشاعرة، وهو إذا نظرت كلام ظاهرى، والتحقيق خلافه كما منذكره. وأحسن ما ذكر فيه كلام شيخنا المحقق الكوراني، فإنه بسط الكلام على تحقيق كلام<sup>(٢)</sup> الإمام الأشعري، فلنذكر خلاصته هنا، وإن طال الكلام فإن الطالب الصادق لا يمل إذا حصل مطلوبه.

قال [الكوراني] أيده الله في قصد السبيل:

"اعلم أنَّ المذاهب في أنَّ الوجود نفس الماهية أو زائد، ثلاثة: أحدها. للشيخ أبي الحسن الأشعري أنه الحقيقة نفسها في الواجب والممكن.

ثانيها: مذهب الحكماء - يعني المشائين - أنه ماهية الواجب نفسها ورائد في الممكن.

ثالثها: أنه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعاً، أي: وهو قول المتكلمين.

ومعنى قول الشيخ: "إنَّ وجود كل شيء عين حقيقته" هو أنَّ الوجود المضاف إلى شيء ما من الأشياء، وماهية ما من الماهيات الموحدة في الخارج مثلاً، هو عين تلك الماهية، وذلك الشيء في الخارج. بمعنى أنَّ ما يصدق عليه مفهوم المضاف إلى تلك الماهية في الخارج هو معيه ما يصدق عليه مفهوم تلك الماهية المضاف إليها فيه، لا بمعنى أنَّهما متحدان هوية. والمتأصل في الوجود هو الماهية، والوجود لا تأصل له في الأعيان لكونه من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث إنها في الزمن، ولا يُحاذى بها أمر في الخارج، بل بمعنى / أنَّهما متحدان هوية، والمتأصل في الأعيان هو الوجود.

فإن كان المضاف هو الواجب لذاته تعالى، فالمضاف هو الوجود لمحص المنزّه عن كل قيد وتعين زائد على ذاته، المتحقق لذاته، المتعين لذاته.

(١) في (س) إنَّ هذا الذي.

(٢) في (هـ) ملعب.

فإن مفهوم الواجب الوجود لذاته الذي هو المضاف دالّ على أنّ الوجود ذاتي لما صدق عليه، يمتنع عليه العدم. وقد دلّ البرهان النبر على أنّ ما هو كذلك هو الوجود المحض الموجود لذاته، فلزم أن يكون الوجود المضاف إلى الواجب الذي هو عين الواجب في الخارج هو هذا الوجود المحض الموجود لذاته، المتعين لذاته، الذي لا يُدرك كنهه. وإن كان مفهوم لفظ الوجود المحض من أجلى البديهيات، وإن كان المضاف إليه ممكنًا ما من الممكنات، فالمضاف لا يصح أن يكون هو الوجود المحض الموجود لذاته، لكون وجود الممكن مُستفادًا من الواجب، فيكون مجموعًا. والوجود المحض هو الواجب لذاته، فلا يكون مُستفادًا من غيره، وإنما هو الوجود المتعين بتعين مخصوص اقتضته ماهية ذلك الممكن عن أمر الله سبحانه، الذي هو قول: "كن"، على التفصيل السابق، يعني في شرح قول الناظم: "وقدرة تولّت الإبرازا"<sup>(1)</sup>.

قال [الكوراني]: وإنما فرنا قول الشيخ -يعني الأشعري- بهذا التفسير الدالّ على أنّ الوجود عنده هو الموجود في الخارج لا الماهية، لأنّ ذلك مقتضى دلالته، فإنّه استدل على مذهبه بما حاصله: إنّ الوجود لو لم يكن عين الحقيقة بالمعنى المذكور، بل كان زائدًا عليها قائمًا بها قيام الصفة بالموصوف لزم التناقض أو الدور أو التسلسل. وذلك لأنّ كلّ ماهية أضيف إليها الوجود فهي إذا نظر إليها من حيث هي هي إن لم تكن عين الوجود لم تكن موجودة بالضرورة، فكأن معدومة في نفس الأمر، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم في نفس الأمر، وهي لا تنفك عن أحد الوصفين دائمًا لاستحالة خلوها عن التقيضين، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر.

فإذا اعتبر عروض الوجود لها رقيامه بها قيام الصفة بالموصوف، فإما يقوم بها وهي مُتصفة بالعدم، أو يعرض لها وقد زال عنها الانصاف بالعدم. فإن كان الأول لزم التناقض، وهو كون الماهية معدومة موجودة. وإن كان الثاني لزم الدور والتسلسل، لأنّ عروض الوجود لها من حيث هي في

(1144)

(1) أي: شبيهه صفي الدين القشاشي مؤلف 'مظلومة في العقيدة'، وشرحها تلميذه إبراهيم الكوراني بعنوان: قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل.

نفس الأمر لا يمكن إلا إذا لم تكن مُتصفة بالعدم في 'نفس الأمر'. كما لم تكن مُتصفة بالوجود. لكن الغرض أنها لا تنفك عن أحد الوصفين البتة، فإذا لم تكن موجودة كانت مُتصفة بالعدم قطعاً، فلا يمكن عروض الوجود لها من حيث هي. ومن المعلوم أن مجرد اعتبار رواة اتصافها بالعدم في نفس الأمر لا يُزيل اتصافها به في نفس الأمر حتى يُصتحق قيام الوجود بها من حيث هي، بل لا بد أن يكون قبل عروض الوجود لها مُتصفة في نفس الأمر بكونها غير معدومة في الخارج. ومن المعلوم أنها لا يزول عنها الاتصاف بالعدم في نفس الأمر إلا بعد عروض الوجود الخارجي لها في نفس الأمر. فيلزم أن يكون لها قبل عروض لوجود المعارضي لها وجود خارجي ضرورة أن قيام الصفة الثبوتية بالشئ في الخارج فرع وجوده فيه، فيلزم كون الشئ موجوداً قبل وجوده. فإن كان السابق عين اللاحق لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المُتوقفة على قيام ذلك الوجود بها. وإن كان غيره لزم التسلسل، لأن هذا الوجود أيضاً عارض، ووصف ثبوتي يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر، وهلمَّ جرّاً إلى ما لا نهاية له... وهو مع أنه مُمتنع يستلزم المطلوب، إذ لا بد من وجود لا يكون بيه وبين الماهية وجود آخر قطعاً فيكون هو عين الماهية، وذلك لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي عارضة للماهية، فيقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية، وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية، وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً<sup>(1)</sup> بل يكون عينها، وهو المطلوب.

هذا من جهة الماهية المعروضة للوجود، وأمّا من جهة الوجود العارض فنقول: الوجود المضاف إلى ماهية ما لو لم يكن عين تلك الماهية بالمعنى المذكور بل كان زائداً عليها عارضاً لها فهو إما مجرد أو معدوم، واللازم باطل / بشقه. أمّا الأول فلاستلزامه التناقض أو الدور أو التسلسل على التفصيل المار، وأمّا الثاني فلأنه إذا كان معدوماً لا بد أن يكون له وجود آخر يتحقّق به، لأن كل شيء لا يتحقّق إلا بالوجود، فلو لم يكن الوجود مُتحقّقاً في نفسه ولا



معروض وجود آخر له، لزم أن لا يتحقق شيء أصلاً، أو يتحقق المعدوم في الخارج تحققاً خارجياً بمجرد اعتبار عروض أمر عدمي له. ولو كان كذلك لم يبق فرق بين الوجود والعدم، فيلزم أن يكون كل معدوم موجوداً، أو كل موجود معدوماً، وهو ظاهر البطلان. فلزم أن الوجود إذا لم يكن مُتَحَقِّقاً في نفسه بل معدوماً أن يكون وجود آخر يتحقق به حتى يصح تحقق شيء آخر في الخارج بعرضه له، وحينئذ يلزم التسلسل؛ لأن كل وجود يفرضه عارضاً للوجود المعدوم فهو أيضاً وجود معدوم، لا يتحقق به شيء إلا إذا عرض له وجود آخر وهلمَّ جرأ. وهو مع امتناعه يستلزم المطلوب، إذ لا بد من وجود لا يكون معدوماً بل موجوداً بنفسه لا بعروض وجود آخر يمثل ما مر في الماهية. وأيضاً يلزم انصاف الشيء بنقيضه وصدقه عليه مواطاة، لأن كل شيء حيث أنه لا يتحقق إلا بالوجود لزم أن يكون الوجود مُتَحَقِّقاً بنفسه، ولو كان معدوماً لزم أن يكون المُتَحَقِّق بنفسه غير مُتَحَقِّق بنفسه، فيلزم أن يكون الوجود لا وجوداً، وهو محال بلا نزاع.

وإذا تبين بطلان كون الوجود زائداً على الماهية قائماً بها قيام الصفة بالمرصوف بما تبيّن من التفصيل في تقرير الدليل، تبيّن أن وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى السابق. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل<sup>(1)</sup>.

ثم أورد الأدلة تفصيلاً ودفع عنها الاعتراضات الموردة عليها أتم دفع، جزاء الله خيراً<sup>(2)</sup>.

### [قول الأشعري ينطبق على قول أهل التحقيق]

وقال [الكوراني] في إنحاف الذكي:

"إن قول الشيخ الأشعري رحمه الله تعالى "وجود كل شيء عين حقيقته" ينطبق على قول أهل التحقيق. ويان ذلك مسبقاً بمقدمات:

- (1) ملا إبراهيم الكوراني، قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل، مخطوط مكتبة المثلث عدد لميز في المدينة المورة، مجموعة عارف حكمت، 240/230، من الورقة 130-132 اب.
- (2) زيادة في (س) أي: شيخنا الكوراني أيده الله.

(161)

الأولى: إن حقائق الأشياء ثابتة في علم الله تعالى عند الأشعري، فإنه وأتباعه قائلون بالوجود الذهني بالمعنى المراد للمُتَبَيِّن، أصي الوجود / الظلي الذي لا يستتبع الآثار الخارجية كما اقتضاه كلامهم في غير ما موضع من الإلهيات كمبحث العلم والإرادة، بل صرحوا به في مسألة الكلام. وأما الوجوه التي استدلوا بها على نفيه في الأمور لعامة وإنما نفيه نفيه بالمعنى المُستلزم للآثار الخارجية، المُستلزم للمحالات، وهو غير مُراد المُتَبَيِّن، فيصير النزاع لفظيًا، ويرتفع التناقض بين كلامهم.

الثانية: المراد بقول الأشعري: "وجود كل شيء عين حقيقته" كما هي المواقف [للإيجي] وغيره، هو أن ما صدق عليه الوجود من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الماهية، وليس لهما هويتان مُتمايزتان في الخارج تقوم إحدهما بالأخرى، كالتواء القائم بالجسم، وآلا لزم التناقض أو الدور أو التسلل كما فصلناه في قصد السبيل وحررناه تحريرًا اندفع به جميع الشبهات. فالموجود في الخارج هو الوجود المُتَعَيِّن بحسب الماهية المُضاف هو إليها، واجبًا كان أو مُمكنًا. وهو في الواجب مُتَعَيِّن بذاته، وفي المُمكن مُتَعَيِّن بِمُقْتَضَى الماهية. وإذا كان مُفْتَضَى أدلة الأشعري أن الوجود موجود، فالمراد بالعينية عدم التمايز ابحارجي، والوجود هو الموجود، لا عدم التمايز، والوجود مَقُول ثان كما في شرح المواقف [للشريف الجرجاني].

الثالثة: لا مُنافاة بين القولين بكون الوجود مُشْتَرَكًا بين الكل اشتراكًا لفظيًا المنسوب إلى الشيخ الأشعري في الأمور العامة، وبين القول بكونه مُشْتَرَكًا بينها اشتراكًا معنويًا عند الجميع المذكور في إلهيات المواقف في تقرير مسلك الوجود لصحة رؤية الحق سبحانه وتعالى. لأن الأول راجع إلى الوجودات المُضافة من حيث إنها مُضافة، والثاني راجع إلى المُطلق. فإن الوجود المُطلق، أي: غير المُضاف إلى ماهية ما، القابل للإضافة إلى الماهيات المُختلفة وتعيينه بحسبها مُشْتَرَك معنى بين جميع الموجودات اشتراك الماهية<sup>(1)</sup> بين جميع الماهيات المُختلفة، فلا يلزم تماثل أفرادها بل

(1) في (ها) الماهية المُطلقة.

[161]

يصح اختلافها بالوحد والإمكان، والإطلاق والقيود. وأما الوجودات  
المضافة إلى الماهيات من حيث إنها مضافة فهي متغايرة مفهومًا و"ما  
صدقًا"، / (لأنها عين الماهيات المضافة هي إليها، وهي متغايرة مفهومًا  
وما صدقًا)<sup>(1)</sup>، فكل ذلك الوجودات بعد الإضافة لأنها عينها، فلم يبق  
مشتقًا بين الكل إلا لفظ الوجود.

ثم الوجودات المضافة وإن كانت عين الماهيات المضافة هي إليها، لكن  
ليس إضافتها من قيل إضافة. "ليث/أسد"، و"جبر/منع" حتى يحتج،  
بل من باب: "كل الدراهم"، و"عين الشيء"، فقبل الإضافة عام،  
وبعدا يخصص. ولا شك أن المضاف إليه يختلف بالوجوب والإمكان،  
فالمضاف يختلف بالقيود والإطلاق. فإن كان مضافًا إلى الواجب كان  
وجودًا مطلقًا أي معزى عن الماهية، وعن كل قد زائد على ذاته،  
موجودًا بذاته، قائمًا بذاته، متعينًا بذاته، لأن الواجب المضاف إليه  
كذلك؛ وهو عين المضاف إليه. وإن كان مضافًا إلى ممكن، جوهرًا أو  
عرضًا، كان وجودًا مقيدًا بحسب مقتضى الماهية المضاف هو إليها، لا  
مطلقًا.

إذا تمهد هذا فنقول: الوجودات المضافة إذا لوحظت من حيث إنها  
مضافة صارت مقيدة مختلفة اختلاف الحقائق المضاف إليها، وإذا قطعت  
عن الإضافة ترجع كلها إلى الوجود المطلق القابل للإضافة إلى  
المختلفات. كما أن التعينات إذا أبداه الله تعالى بحسب الحقائق  
تختلف اختلافها، فإذا ارتفعت رجعت إلى البطون والإمكان في ضمن  
الإطلاق. وهذا مثل قول أهل التحقيق: إن الصور الخارجية المتعددة  
المتعينة بحسب الحقائق، المختلفة لكونها مظاهر الأسماء، تتغاير  
بغيرتها. فإن الدات وإن كانت واحدة، لكن أين القاض من الباسط،  
والحافض من الرافع، والمحبي من المميت، والضار من النافع؟ فكما  
إذا اعتبرت ظهور وحدة الحق وتجليه باسمه النور المشرق على حقائق  
الكائنات تعددت التعينات المختلفة حسب اختلاف الحقائق التي هي

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

مظاهر الشؤون الذاتية. كذلك إذا اعتسرت ارتفاعها رجعت إلى الطون كما كانت مُستهلكة في الأحذية والإطلاق الحفلي.

[142]

ثم اعلم أن المُتكلِّمين القائلين بزيادة الوجود على حقيقة الواجب قائلون بأن الواجب لذاته لا يكون مُترَكَّبًا من أجزاء / مُتعايزة<sup>(1)</sup> في الخارج، ولا من أجزاء مُتعايزة في الزمن، وإلا احتج الواجب في ذاته ووجوده إلى أجزاء بحسب نفس الأمر، وجزء الشيء غيره، والمحتاج في نفس الأمر إلى الغير مُمكن كما هو مسطور في الكتب الكلامية. ومن المعلوم أن الحق تعالى لو كان له ماهية غير الوجود لكان في ذاته ووجوده مُحتاجًا إلى غير ذاته الذي هو الوجود الخارج عن ذاته، فكان في معنى كونه مُترَكَّبًا من حيث لزوم الاحتياج إلى الغير في وجوده المُستلزم للإمكان باعتراهم. فاللزام من قولهم هذا أن لا يكون حقيقة لواجب عندهم أيضًا إلا عين الوجود المحض، الموجود<sup>(2)</sup> بذاته، القائم بذاته، المُتعين بذاته، العيني بذاته عما سواه. وحينئذ يكون الوجود المحكوم عليه في كلامهم أنه زائد في الواجب والمُمكن على الماهية هو ذلك المفهوم الاعتراضي الذي من أنه ليس عين شيء من الموجودات الخارجية، بل لا وجود له إلا في الزمن، ومعرضاته هي الموجودة<sup>(3)</sup> في الخارج مع اختلاف حقائقها. وبهذا يرتفع التناقض بين كلامهم.

وعلى هذا فلا نزاع معنويًا بينهم وبين الأشعري. وقد تبين من مر أن كون وجود الواجب وجودًا خاصًا عند الأشعري مُدرجًا تحت مفهوم المُطلق عن قيد الإضافة إلى الماهيات، لا يُنافي كونه مُطلقًا بالمعنى المذكور، لما مر أن اشتراك مفهوم الوجود المُطلق - عن قيد الإضافة إلى الماهيات بين الوجودات - كاشتراك الماهية المُطلقة بين الماهيات، فلا يلزم تماثل أفرادها. فلا مانع من أن يكون بعض أفرادها مُطلقًا إطلاقًا حقيقيًا لتجرده عن الماهية، والبقية مُقيَّدة بقيود<sup>(4)</sup> مُختلفة لعدم تحرده.

(1) في (هـ) متماثلة.

(2) في (هـ) الوجود.

(3) في (س)، (هـ) الموجود.

(4) ليست في (هـ).

عن الماهية واحتلاف مهاباتها. غير أنّ قهها نكتة هي أن هذا التطبيق إنّما يتأتى لقول الأشعري وأتباعه القائلين بالرؤية والتحلي والإيمان بالمشابهات، وأمّا المعتزلة النافون للرؤية فلا تطبيق لقولهم. والحاصل أنّ وجود الحق سبحانه وإن كان وجوداً مُجرّداً عن الماهية عند الكلّ على ما قررناه، لكن عند الشيخ الأشعري وأتباعه القائلين بالرؤية والتجلي في المشابهات مع التنزيه / بـ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: 11] هو وجود 'لا بشرط شيء'، وهو المطلق بالإطلاق الحقيقي المصحح للتحلي. وأمّا عند المعتزلة فلا يكون مُطلقاً بالمعنى المذكور، وإلى الله ترجع الأمور<sup>(1)</sup>. انتهى ملخصاً.

[162]

هذا تحقيق مذهب الأشعري. وإذا علمت تحقيق مذهب الأشعري علمت أنّه إلى قول المشائين أقرب منه إلى قول الإشراقيين، وذلك أنّ الوجود الخاص العارض للماهية موجود في الخارج عند المشائين أيضاً. والدليل عليه أنّ قولهم إن تقررها بحيث يترتب عليها آثارها هو الوجود، قول بأن الوجود الخاص المُتعيّن بمقتضى استعداد الماهية المعدومة موجود في الخارج. وأمّا الوجود المعدود من الأحوال فهو الوجود العام الذي هو عارض اعتباري للوجود الخاص الموجود في الخارج. وإذا صرحوا بأن الوجود هو تقرر الماهية بحيث يترتب عليه آثارها في الخارج، فهو قول بأن الوجود الخاص موجود، فتأثير القدرة في جعل الوجود الموجود في الخارج مُتعيّناً في الخارج بتعيّن يقتضيه استعداد الماهية المعدومة، الثابتة في "نفس الأمر".

قال الفارابي في الفصوص: "هو تعالى غالب، أي: مقتدر على إعدام العدم ولب الماهيات ما تستحقه بنفسها من البطلان و﴿كُلُّ شَيْءٍ مَّالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: 88]"<sup>(2)</sup>. - انتهى.

(1) انظر إبراهيم الكوراني، إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلّة إلى النبي، حَقَّقَهُ ونَرَجَمَهُ إلى اللغة المالوية حديثاً أو مان فتح الرحمن، وما اقتبه البرزنجي يبدأ من ص 235.

Ibrāhīm al-Kurānī, *Ithaf al-Dhaki, Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*, ed. Oman Fathurahman (PT Mizan Publika, 2012)

(2) الفارابي، فصوص الحكمة، ص 238، باختصار.

ومعلوم أنّ القول بأنّه تعالى مُقتدر على إعدام العدم عن الماهيات، قول بأنّ المُمكنات المعدومة مُتميزة في أنفسها، وبأنها مُستعدة لإفاضة الوجود عليها في أوقاتها اللائقة بها. فإنّ الإفاضة تختلف أوقاتها، وسبب الاختلاف اختلاف اقتضاء الاستعدادات الذاتية غير المَجعولة<sup>(1)</sup>.

وقال [الفارابي] في الفصوص أيضًا:

"الأمور التي قَبَلْنَا، أي: الموجودات التي تقرب منا، لكل منها ماهية وهوية، يعني الوجود الخارجي. وليست ماهية هويته ولا داخلية في هويته. فلا يكون الوجود ممّا يقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه. فيكون إذن المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية. وذلك لأنّ كَرّ لازم ومقتضى وعارض فلأما من الشيء نفسه وإما من غيره. وإذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها، فهي لها عن غيرها، فكلّ ما هويته غير ماهيته، وغير المقومات، فهويته عن / غيره، وينتهي إلى ماهية له مُباينة للهوية"<sup>(2)</sup>. - انتهى.

[1183]

فقد جعل وجود المُمكنات عارضًا لماهياتها من الواجب الذي وجوده عين ذاته، فلو لم تكن الماهيات المعدومة المعروضة لوجود الخارجي معدومات مُتميزة في أنفسها امتنع عروض الوجود لها، لأنها حينئذٍ معدومات صرفة، ولا شيء من المعدوم الصرف الذي هو المُمتنع لذاته مما يصح عروض الوجود له.

ثم إنّ تلك المعدومات المُتميزة في أنفسها مُستعدة بالاستعدادات الذاتية الغير المَجعولة للوجود في وقت مُعيّن، وعلى صورة خاصة، على اختلاف صورها وأوقاتها. فلو لم يكن ذلك مُقتضى الاستعدادات الذاتية لزم - من تخصيص كلّ بوقت وتشخص وشكل - لترجح بلا مُرجح.

(1) في (ها) غير المَجعولة لذلك.

(2) الفارابي، فصوص الحكمة، ص 13.

ثم إنَّ الوجود الخارجي موجود في الخارج، فعروض الوجود للماهية ليس كمعرض السواد للجسم، لامتناع قيام الموجود بالمعدوم<sup>(1)</sup>، بل عروضه تُعَيِّنهُ مُقتضى استعدادها بالجعل عين التعيين الذي كان عليه قبل. والدليل على أنَّ الوجود الخاص موجود عند المشائين قول الفارابي في تعاليقه: "هوية الشيء وعينه ووحده وتخصه وخصوصيته ووجوده المُنفرد له كله واحد". - انتهى. لأنَّ الوجود المُنفرد للشيء إذا كان عين هويته الموجودة في الخارج كان موجودًا في الخارج، والماهية النوعية لا تشخص لها إلا بالوجود الموجود في الخارج، فهو عين تشخصها أيضًا، وهو عين شخصها أيضًا<sup>(2)</sup>، إذ تشخص الماهية النوعية بعين وجود شخصها، وهو عين وجود الماهية أيضًا. إذ لا وجود للماهية المعدومة إلا بوجود الشخص، فإنَّهما متحدان وجودًا وجعلًا.

فمعنى كون الماهية موجودة ليس أنَّ الوجود قائم بها كقيام السواد بالجسم، بل إنَّها موجودة بعين وجود شخصها الذي هو الوجود الموجود في الخارج، المتعين بمقتضى استعدادها الذاتي بجعل الجاعل.

وقول ابن سينا في إلهيات الشفاء:

"إنَّ كلَّ ما له ماهية غير الإنِّية فهو معلول، وسائر الأشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات، تلك الماهيات هي بأنفسها مُمكنة الوجود، وإنَّما يعرض لها الوجود من خارج. فالأول تعالى لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه تعالى"<sup>(3)</sup>. - انتهى.

[10] وذلك أنه قد تبين أنَّ فيض الوجود على الماهيات / المعدومة يتوقف على تميّزها في أنفسها من غير فرض فارض، وأنَّ اختلاف أوقات الفيض لاختلاف الاستعدادات الذاتية، وأنَّ الموجود المتحقق في الخارج هو ذلك الفيض الذي هو الوجود الخاص. وقال في الإشارات:

- 
- (1) في (م) بالعلم.  
 (2) جملة "وهو عين شخصها أيضًا" ليست في (ت).  
 (3) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص 346.



° إنّ تمثل نظام جميع الموجودات مع أوقاتها التي بحسب ويليق أن يقع كل موجود منها في وقت من تلك الأوقات يفيض منه ذلك النظام<sup>(1)</sup> إلخ... فإنّه دليل على أنّ الماهيات التي تمثّلت صورها في العلم مع أوقاتها اللاتقة بها معدومات مُتميّزة في أنفسها، لأن المعدوم المحض -أي: ما يفرض صدق هذا العنوان عليه- على تقدير اتّصافه بالعنوان، غير مُتميّز في نفسه من غير فرض فإرض. وما هو كذلك لا صورة له حتى يتمثل في شيء، ودليل على أنّ لتلك الماهيات استعدادات ذاتية يقتضي استعداد كل منها وقوع وجودها في وقت مُعيّن، وشكل يليق بها في الحكمة، وإلاّ لزم لترجيح بلا مرجّح. لأنّ الإمكان الاستعدادي لا يقوم بالمعدوم، والإمكان الذاتي لا يقتضي تخصيصاً بوقت معين وشكل خاص. يوضحه أنّه قال في تعليقاته: "المعدوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد، فلا يوجد البتة. وليس كذلك المُمكن، فإنّ فيه قوة، فلذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد"<sup>(2)</sup>. - انتهى.

فإنّ فيه التصريح بأن المعدوم المُمكن فيه قوة بها يقبل الوجود من موجد، وهو قول بالاستعداد الذاتي للمعدوم ويتميّزه في نفسه، وبالله التوفيق.

### [التوفيق بين المشائين والإشراقيين]

وإذا<sup>(3)</sup> علمت تحقيق مذهب المشائين، فاعلم أنّه يُمكن رد مذهب الإشراقيين إليه، وجعل النزاع بين الفريقين لفظياً. فنقول [البُرزنجي]:

وأما الإشراقيون فالماهية عندهم غير وجودها أيضاً، لما في الإشراق أنّ الإمكان للشيء مُتقدم على وجوده، وأنّ المُمكن لا يستغني عن المرجّح لوجوده، وأنّ للشيء من علته الفياضة هويته. فالماهية الموصوفة بالإمكان المُتقدم

(1) ورد في الإشارات: ° إنّ تمثل النظام الكلي في العلم السابق، مع وقته الواجب للاتق، يفيض منه ذلك النظام على ترته وتفصله معقولا فيضانه°. الإشارات والتهيات، ح 3، ص 131.

(2) أبو علي حين بن عبد الله ابن ميا، التعليقات، تحقيق وتقديم سيد حبر موسويان، طهران، مؤسسة پژوهشی حکمه و فلسفه ایران، 2013، ص 529.

(3) حاشية في (س) مفادها: ° مطلب التوفيق بين المشائين والإشراقيين°.

على وجودها غير وجودها المرجح بالعلة. وهذا الوجود المرجح هو الهوية الموجودة في الأعيان، لا الوجود الذي هو اعتباري عقلي. والوجود الخاص للشيء موجود في الأعيان عند المشائين، كما قد علمت، وهو عين الهوية / كما مرّ عن الغارابي. فالنزاع بينهما لفظي، فإنّ الوجود الذي جعله المشاؤون مجعولاً هو الوجود الخاص الذي هو الهوية، لا الاعتبار العقلي. والماهية التي قالوا: إنها غير مجعولة هي المعدوم المتميّز، لا الهوية. والماهية التي جعلها الإشراقيون مجعولة هي الهوية التي هي عين الوجود الخاص المجعول عند المشائين، لا المعدوم المتميّز. فالمعدوم المتميّز بالاتفاق غير مجعول، والهوية بالاتفاق مجعولة، فلا نزاع معنويًا عند التحقيق، وبالله التوفيق.

وقال في [حكمة] الإشراق في الفصل الثالث من المقالة الثالثة، من القسم الأول: في الحكومة الأولى<sup>(1)</sup> في بحث الوجود: "وقد يُقال -يعني الوجود- على الحقيقة والذات، كما يقال الشيء ذاته وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونسبه، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتُضاف إلى الماهيات الخارجية"<sup>(2)</sup>. - انتهى.

قال شيخنا المحقق الكوراني فيما كتبه على هامش شرح [حكمة] الإشراق:

"فسرنا الوجود المضاف إلى الشيء بحقيقته، وقد قال في المقالة الثالثة من القسم الثاني في المتر: ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علة الفياضة هوته. قال الشارح: أي: ذاته وحقيقته كما رأى الإشراقيون، لا وجوده كما رأى المشاؤون، لأنّه اعتبار عقلي لا هوية له في الأعيان لتوجد فيها، انتهى. ففسّر الهوية بالذات والحقيقة، فدلّ على أنّ الوجود بمعنى الحقيقة هو الهوية الخارجية، فهو موجود في الخارج بهذا المعنى، وأنما الاعتبار العقلي المعنى المنزّع من الهوية المفاضة على الماهية المعدومة، فسُمّي الماهية حينئذٍ موجودة، بمعنى تشكّل الوجود بمعنى الهوية بتفتتهاها، لا أنّ الوجود قائم بها. وهذا إذا حُقق هو معنى قول

(1) ليست في (م).

(2) شهاب الدين يحيى السهروردي، حكمة الإشراق، في مجموعة دوم مصنفات، تحقيق: هنري كوراني، طهران، 1952، ص 67.

المشائين: إن<sup>(1)</sup> المجمعول هو الوجود الحاصل الحاصل على الماهية المعدومة، الغير المجمعولة. فالهوية موجودة بالاتفاق، والماهية معدومة بالاتفاق، والوجود الانتزاعي اعتباري بالاتفاق، فتأمله راشداً. - انتهى.

وقال أيده الله في موضع آخر: قوله:

"ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علة العيضة هوته، يدل على أن الهوية هي الموجودة في الخارج، وهي المرادة عند المشائين بالوجود. وأما الوجود الذي هو / اعتبار عقلي فهو<sup>(2)</sup> المعنى المنتزع من الهوية المقاضاة على الماهية العلمية، لا عين الهوية، - وقد قال بعد ما مرّ عنه - ولا يستغني المُمَكِّن عن التُرجيح لوجوده، انتهى. فهذا الوجود المُرجَّح بالعلّة الفياضة هو الهوية المجمعولة، فقد أطلق الوجود على ما رجّحه [كذا] العلة فهو المجمعول. والهوية هي التي تصدر من العلة الفياضة، فالوحد هنا هو الهوية؛ وهو المراد للمشائين بأن الماهية غير مَجْعولة في نفسها، وإنما مَجْعولة في وجودها، والحاصل أن الماهيات العلمية غير مَجْعولة اتفاقاً، والمجمعول إنما هو الهويات التي هي الوجودات الخارجية، الموجودة<sup>(3)</sup> في الخارج، لا الاعتبار المنتزع. فلا خلاف في التحقيق، وبالله التوفيق. - انتهى كلام شيخنا، وهو شيخ الكلام، سلمه للسلام.

فالحاصل أن اختلافهم إنما هو في التسمية، فسَمَى الإشراقيون الماهيات المعدومة أشياء، والهويات وجودات، وسَمَّاها المشائون ماهيات ووجودات. وكلُّ منهما أثبتوا الوجود المنتزع، ونفوا عنه التحقق في الخارج، فهو كما قال القائل:

عَبَّارَاتُنَا شَيْءٌ وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَكُلٌّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ

فإذن قد تطابقت الأقوال الثلاثة: قول الأشعري، والمشائين، والإشراقيين، وطابقت التحقيق الموافق لنفس الأمر. ويمكن رد قول المتكلمين إلى هذا التحقيق

(1) حاشية في (س) مقادها: 'بلغ مقابلة'.

(2) حاشية في (س) مقادها: 'بلغ'.

(3) ليست في (ت).

أيضاً بسهولة، لأنهم قد دلّ كلامهم على أنّ للأشياء ثبوتاً علمياً واستعداداً غير محمول، وأنّ الوجود المُتَرَجَّع ليس له تحقق في الخارج، وأنّ الآثار والأحكام لا تترتب إلا على الوجود<sup>(1)</sup> المُتَحَقِّق في الخارج. فيلزم من هذه المُقَدِّمات أنّ يؤول كلامهم إلى هذا التحقيق، وذكر ذلك يطول، وقد كفى في ذلك وشفى شيخنا المُحقِّق الكوراني في تصانيفه، كما مرّ بعض ذلك، فراجعها إن شئت.

وإذ قد بسطنا لك القول ومهدنا لك هذه المُقَدِّمة فلنرجع إلى تعريب الأصل الذي هو المقصود، ونستعين بالملك القادر المعهود، والله أعلم<sup>(2)</sup>.

### [كلام الإشراقين وكلام الشيخ]

قال [الكازروني]: الوصل الثاني في بيان أنّ ذلك الكلام -يعني كلام الإشراقين- على المشهور الذي قرره، عين كلام الشيخ محيي الدين قُدّس سرّه:

لا شك أنّ الوجود بالمعنى المصدري الذي هو عبارة عن الكون / والحصول والثبوت والتحقّق ليس بموجود في الخارج، فلا يكون مبدأً للأحكام والآثار الخارجية للماهية من وجوه ثلاثة:

الأول: إنه معدوم في الخارج، والمعدوم في الخارج لا يكون مبدأً للوجود الخارجي بديهية، لأنّ ما ليس مُتَحَقِّقاً في ذاته لا يكون سبباً<sup>(3)</sup> لتحقيق غيره. والمُنَازَع في هذا الباب مُكابر.

الثاني: إنه تقرّر سابقاً أنّ ماهية الإنسان مثلاً، ما لم ينضمّ إليه الوجود في نفس الأمر بوجه من الوجوه، فإنّه لا يكون موجوداً في نفس الأمر قطعاً، وما لم يُلاحظ انضمام الوجود إليه لم يحكم عليه بأنّه موجود أصلاً. ولما كان الوجود المُطلق يعني العام من المعقولات الثانية وليس له وجود في الخارج، وكذلك

(1) في (هـ) الوجود.

(2) حاشية في (ت) مصادها: 'بلغ'.

(3) ليست في (س)، (م).

الماهية ليس لها وجود في الخارج، وانضمام معدومين مُمكن في الذهن، (ولكنه محال في الخارج كما لا يخفى على من له أدنى تأمل، وانضمام أمرين معدومين في الذهن)<sup>(1)</sup> لا يكون مُفيدًا لوجود أمر خارجي بديهية. نعم قيام أمرين اعتباريين معدومين في الخارج بموجود خارجي يُمكن ملاحظة الانضمام بينهما، باعتبار اجتماعهما في موجودهما، قائمان به. وكذلك إذا قام أمر اعتباري بموجود خارجي، وعرض له أمر اعتباري آخر، فملاحظة الانضمام بين هذين الاعتباريين مُمكن أيضًا. وأما ملاحظة الانضمام بين معدومين ليسا بهذه المثابة فغير مُمكن. بل القول بانضمام اعتباريين قائمين بموجود خارجي لا يحلو عن بُعد، فإذا ما لم يضم الوجود الخارجي إلى الماهية، فالماهية<sup>(2)</sup> باقية على علمها. ولهذا ذهب الحكماء المشائون<sup>(3)</sup> إلى أن الوجود عين الموجود في الخارج، وعارض للماهية في الذهن، ليتصور معنى الانضمام.

الثالث: إن الوجود بالمعنى المصدري من<sup>(4)</sup> جملة الآثار والأحكام الخارجية للماهية، لأن الماهية أولاً تتحقق في الخارج، ثم يلاحظها العقل ويتبرع منها معنى الوجود، ويحملة عليها. فالوجود بهذا المعنى متأخر عن حصول الماهية في الخارج، فلا يكون مبدأ لآثارها وأحكامها.

تنمة: هذه التهمة زيدة جميع تلك المُقدمات، وهي المقصودة بالذات. لما كانت الآثار والأحكام تطلب وجودًا يكون مبدأ لها، والوجود -أي: الذي في الخارج- ليس إلّا واحدًا، وهو ذات الواجب الوجود تعالى وتقدس، / فإذاً هو [165] مبدأ الآثار والأحكام التي للماهية. بمعنى أنه أوجد الماهية نفسها في الخارج، بجميع لوازمها وعوارضها، وبعد ذلك يأخذ العقل معنى الكون والحصول من لماهية ويحملة عليه [كذا]. وهذا الكلام بعينه هو كلام الشيخ الأشعري رحمه

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) في (س) في الماهية.

(3) جرى رسمها في (ت) المشائون.

(4) في (م) كانه.

الله، والحكماء لإشراقير. غاية ما في الباب أنّ أسلوب التعبير مُختلف، والمقصود واحد:

عِبَارَاتُنَا شَتَى وَخُسْنُكَ وَاجِدٌ وَكُلٌّ إِلَى ذَاكَ<sup>(١)</sup> الْجَمَالِ يُشِيرُ

هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قد علمت أنّ الماهية المعدومة الغير المَجْعولة لا توجد في الخارج، وأنّ الموجود فيه إنّما هو الهوية التي يُسمّيها المشاؤون وجودًا، والإشراقيون ماهية، والشيخ الأشعري "حقيقة"، فتعير الأصل على المشهور من اصطلاح الإشراقين. فَجَعَلَ ظاهر مذهب الإشراقين عين كلام الشيخ محيي الدين غير صحيح، لأنّ الماهيات عند الشيخ، التي هي عنده "الأعيان الثابتة" في العلم القديم، الغير المَجْعولة، لم تشم رائحة الوجود، ولا تشم. وإنّما الذي في الخارج هو الوجود المفاض الساري المُبَسَّط على هياكل الموجودات، الظاهر المُتَعَيّن بحسب آثار الأعيان الثابتة وأحكامها كما سنشير إليه قريبًا. وإنّما يكون مذهبهم عين مذهب بناء على التحقيق الذي ذكرناه، والتطبيق الذي زيرناه، وإلا فمذهب الشيخ محيي الدين قُدَسَ سرّه إلى مذهب المشائين أقرب، والله أعلم.

قال [الكازروني]: ووضح هذا المعنى يكون في تكملتين إن شاء الله تعالى.

### [تكليف المعلوم]

التكملة الأولى: هي أنّ جميع الحكماء وأكثر المُتَكَلِّمين قائلون بالوجود الذهني، وأمّا أهل الشُّنّة من المُتَكَلِّمين وإن لم يقولوا بالوجود الذهني فإنّهم يلزمهم القول بوجود الأشياء في علم الحق تعالى؛ لأنّهم صرحوا في أصول الفقه بأنّ المعلوم مُكَلَّف بالأحكام الشرعية. والقاضي عضد الدين [الإيجي]، والشيخ ابن الحاجب رحمهما الله تعالى يقولان: إنّ هذا القول من خصوصية أهل الشُّنّة، وسائر الطوائف أنكروا عليهم في هذا القول إنكارًا عظيمًا. وقالوا: إذا لم

(١) في (س) فلك

يمكن تكليف التائم والغافل والمغمى عليه والمجنون، وكان مُمتنعاً، فالأولى أن  
بمتنع تكليف المعدوم. وأجاب أهل السنة / بأن هذا إنما يُرد لو قلنا بأن المعدوم (١٥٥)  
مُكَلَّف بالفعل حال عدمه، وليس مُراداً. بل المُراد التعلق العقلي، يعني أن  
المعلوم الذي هو معدوم في الخارج، وقد علم الله أنه سيوجد شرائط التكليف،  
فتوجه إليه الحكم في الأزل بما سيفهمه ويفعله فيما لا يزال. وهذا نصريح  
بالوجود العلمي، فإن الأشياء إن لم تكن موجودة في علم الله تعالى لا يظهر  
لذلك التعلق العقلي والتوجه الأزلي معنى.

وبالجملة: معلومات الحق تعالى ليست معدومة مُطلقة، لأنها مُتميزة عنده،  
وكل ما هو متميز عند العالم فله وجود بوجه من الوجود البتة، ولا سيما وأهل  
السنة قائلون بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات على الوجه الجزئي. وعلى هذا  
فالأشياء عند الله تعالى في علمه القديم حاضرة بماهياتها الكلية وأشخاصها  
الجزئية. وهذا بحث طويل الذيل، هذا الموضوع لا يحتمل شرحه.

وغرضنا هنا يتم بأن الأشياء موجودة في علمه تعالى، كلياتها وجزئياتها،  
وهذه الموجودات العلمية في اصطلاح الشيخ قدس سره واتساعه يقال لها:  
"الأعيان الثابتة". ولولا خوف اعتراضات غير الأهل لم يكن لنا بهذه التطويلات  
حاجة، كما قال علي كرم الله وجهه: "العلم نقطة كثرتها الجاهلون". هذا معنى  
كلامه.

قلت [البرزنجي]: لقد أحسن القول في هذا الموضوع غاية الإحسان،  
ومنزله حسناً. قال شيخنا المُحقق الكوراني سلمه الله تعالى فيما كتبه على  
هدهد الدرة الفاخرة للمُحقق عبد الرحمن الجامي عند قوله: "ثم الظاهر من  
مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود الواجب بل وجود كل شيء عين  
ذاته" (١) إلى قوله: "صرفه بعضهم عن الظاهر بأن المُراد بالعينية عدم التمايز  
الخارجي" (٢) إلخ... ما نصه: "يعني أن الأشعري قائل بأن العامية المعدومة

(١) جامي، الدرة الفاخرة، ص ٨.

(٢) جامي، الدرة الفاخرة، ص ٨.



لها ثبوت في نفس الأمر يُغاير الوجود الخاص الموجود في الخارج، لكن يقول: إن الوجود لا يقوم بها في الخارج قيام السواد بالجسم<sup>(1)</sup>، إلى أن قال:

'وهذا مبني على أصول ثلاثة من كلام الأشعري:

الأول: إن المعدوم المُمكن مُتميِّز في نفسه، ثابت في 'نفس الأمر' الذي هو غير الأذهان والأعين، وهو علم الله باعتبار مُغايرته للذات الأقدس. والثاني: إن المعدوم الثابت مُستعَد في /الأزل باستعدادات ذاتية، لما هي عليه فيما لا يزال.

[166]

والثالث: إن الوجود الخاص المفاض على الماهيات المعدومة الثابتة في 'نفس الأمر' موجود في الخارج عند الأشعري.

أما الأول؛ فلأن الأشعري قائل بأن 'العلم تابع للمعلوم'، أي: مُتعلِّق به أزلاً، كشف له على ما هي عليه فيما لا يزال، لما قال في الإبانة: 'إن الله قادر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم'<sup>(2)</sup>. - انتهى.

يعني أن الإرادة تابعة للعلم، إذ لا يُراد ما لا يعلم بالضرورة، والعلم قد سبق بأنهم يكونون كافرين، لأنه تعلق بماهياتهم المعدومة فكشف أن من مُقتضى استعداداتهم أنهم إذا بلغتهم الدعوة بعد وجودهم بشرط التكليف يكونون كافرين. فأراد ما علم مراعاة للحكمة، تفضلاً لا وجوباً. ولا شك أن صرورهم الحادثة ليست موجودة أزلاً في أنفسها، وإلا لما كانت حادثة. فمُتعلق العلم الأزلي ماهياتهم المعدومة، فلو لم تكن ماهياتهم معدومة مُتميزة في أنفسها لما صح تعلق العلم بها، لأن المعدوم الصرف، أي: ما فرض 'ما صدقاً' لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان، لا يتعلق به علم أصلاً، وإلا لكان مُتميِّزاً لا معدوماً صرفاً. فالمعدومات المُمكنة، المعلومة لله أزلاً، مُتميزة في أنفسها، وهي كالمرايا لانكشاف صورها

(1) إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على النور الفاخرة، هداني أندي 381، ق 17ب.

(2) أبو الحسن علي بن إسماعيل، الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق، دار البيان، ط 3، 1990، ص 46.

الحادثة المعدومة في أنفسها أزلاً، الموحودة الحاضرة لله أزلاً بمقتضى استعداداتها الذاتية.

وقال الأشعري في الإبانة أيضاً: "لا توارى منه كلمة، ولا تغيب عنه غائبة"<sup>(1)</sup>. - انتهى. ولا شك أن وجود العالم حادث، وعلم الله بالأشياء أزلي. فعدم غيبها عنه تعالى ليس بحضورها عنده تعالى بوجودها الحادثة، لأن الحادث لا يوجد في الأزل. فهي حاضرة عنده تعالى بما هيها التي هي أمور معدومة متميزة في أنفسها، لأن المعدوم الصرف أي: ما فرض "ما صدقاً" لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان لا يتعلق به علم أصلاً. ولا شك أن المعدوم لا ثبوت له في الخارج أزلاً، ولا في الزمن، إذ لا ذهن في الأزل. فهو ثابت في "نفس الأمر" بالمعنى السابق، فهي معدومة حاضرة في الأزل، مكشوفة لله تعالى بما هي عليه فيما لا يزال.

[167]

وأما الثاني: فلما تبين من تقرير كلام الشيخ الأشعري في الإبانة ولما في المواقف وشرحه: "أن العلم تابع للوقوع، أي: العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه". - انتهى. فكون المعدوم بحيث يقع في وقت معين وصف ذاتي له غير مجعول، وهو المراد بالاستعداد الذاتي. يوضحه قول النجم الكاتبي في شرح المحصل: "إن العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه، فيكون تابعاً للمعلوم". - انتهى. فما هو المعلوم عليه في نفسه، المتبوع لتعلق العلم، هو المراد بالاستعداد الذاتي. وكون المعدوم مستعداً للوقوع في وقت معين فرع ثبوته في نفس الأمر، لأن المعدوم الصرف هو الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع لذاته مما يصح وقوعه في وقت ما. ويزيده وضوحاً ما في شرح المواقف: "إن قضاء الله عند الأشاعرة إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال". - انتهى. وذلك أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم التابع للمعلوم، لكاشف له على ما هو عليه في نفسه، فتعلقها بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال مما كشفه العلم في مرايا استعدادات ما هيها.

ثم ذكر الأصل الثالث أيضًا ننحو ما مرَّ من ذكر دليل الأشعري إجمالاً وتفصيلاً. ثم قال:

إذا تقرر هذا ظهر لك أنَّ ما ذكره صاحب المواقف في معنى قول الأشعري: "وجود كل شيء عين حقيقته" من أنَّ المُراد عدم التمايز الحارحي، لا نفي الثبوت في نفس الأمر، مُتَعَيِّن، لا يصحَّ غيره، لما تبيَّن أنَّ المعدوم المُمكن مُتَمَيِّز في نفسه عنده، وأنَّ الوجود المفاض موجود في الخارج. وإذا تبيَّن أنَّ الأشعري، أي: وأصحابه، من القائلين بأنَّ المعدوم المُمكن مُتَمَيِّز في نفسه، ثابت في نفس الأمر بالمعنى السابق الذي هو غير الدهس والخارج، وأنَّ الثبوت غير الوجود. ظهر أنَّه لا ورود لما قيل: إنَّ القائل بكون الوجود عين الماهية لا يُمكنه القول بكون المعدوم شيئاً، ولا لما قيل: إنَّ القائل بكون وجود كل شيء عين ماهيته لا يُمكنه القول بأنَّ ماهية ما من الماهيات معدومة، لأنَّ ذلك مبني على أنَّ الأشعري لا يقول بأنَّ المعدوم ثابت / في "نفس الأمر"، وقد تبيَّن أنه ليس كذلك، وبالله التوفيق<sup>(١)</sup>. انتهى كلام شيخنا، وفيه البيان الشافي، والله أعلم.

[167]

قال [الكازروني]: التكملة الثانية، إنَّ الحق تعالى إذا أراد أن يوجد في الخارج ماهية من الماهيات الجزئية، التي هي مُرَتَّمة في علمه ومُنصَّورة وحاضرة، يُعطي تلك الماهية بذاته المُقدَّسة التي هي الوجود، نسبة خاصة، وبوساطة تلك النسبة تظهر في الخارج آثار تلك الماهية وأحكامها، فتصير تلك الماهية موجودة في الخارج وظاهرة فيه. وذات الباري تعالى -التي هي الوجود- مبدأ تلك الآثار والأحكام المُترتبة على تلك الماهية. وعلى هذا؛ فالوجود لم يعرض للماهية، بل صار مبدأ لحصول تلك الماهية في الخارج، وتحققها فيه. وقد علم سابقاً أنَّ الحصول والتحقُّق أمر اعتباري، نفس أمري، يدركه العقل من وجود الماهية في الحارج، ويحمله عليه. وحيث إنَّ العبارة ضيقة، ليس بمقدور أن يُعبَّر بأكثر من أن العقل بعد ظهور الماهية، أو بعد وجودها، يأخذ معنى الكون منها. فلا

(١) انظر إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على الدرر الفاخرة، هدائي أمدي 381، 118 و119

يُعرَض بأن الطهور والوجود الكون نفسه، فإنّ الكون هو الوجود والتحقّق، لأنّ الفطنة والفهم في أخذ المعاني من الألفاظ، الطيف وأشرف من أن يتقيّد بظواهر المدلولات، بل يقتضي أن يأخذ المعاني قبل تمام التعبير بالألفاظ، والسلام.

وقد بين السيد قدّس سرّه هذا المعنى في موضعين من حاشية التجريد، وقال:

«إنّ الوجود حقيقة متشخّصة وليس فيه تعدّد في حدّ ذاته بوجه من الوجوه، وهو قائم بذاته، ولا يتطرّق إليه عدم أصلاً، ولا يحد الإمكان إليه شيئاً قطعاً، وهو حقيقة الواجب تعالى وتقدّم. ومعنى كون غيره موحوداً هو أن تكون لتلك الحقيقة المُمتنعة القيام بغيرها نسبة خاصة إلى ذلك الغير، وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية». وهذا الحقير يقول: إنّ تلك النسبة ليست مجهولة الكيفية، بل معلومتها، لأنّها عبارة عن نسبة المبدئية<sup>(1)</sup>، ونسبة المبدئية ليست مجهولة الكيفية<sup>(2)</sup>.

وقال السيد في موضع آخر من حاشية التجريد:

«الواجب تعالى وجود مُطلق، أعني: مُعرّى عن التقيد بالغير والانعصام إليه، وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية المُمكنة. فليس معنى وجود الماهيات / المُمكنة إلّا أنّ لها نسبة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة على وجوه مُختلفة وأنحاء شتى، يتعلّد الاطلاع على ماهيات تلك النسبة. فالموجود كلّى، وإن كان الوجود جزئياً حقيقياً». ثم قال قدّس سرّه: «هذا مُلخص ما ذكره بعض المُحقّقين من مشايخنا، ولا يعلمه إلّا الراسخون في العلم»<sup>(3)</sup>.

☆ وإذا كان السيد، وهو إمام المُتأخّرين، قد ارتضى هذا المعنى ومدحه وأحال معرفته إلى الراسخين في العلم فينبغي للمبتدئين غير الواصلين، والشيوخ

(1) كتبت في (ت) و (هـ) مبدئية. وكذلك عندما وردت مرة أخرى في السطر منه. حاشية

في (ت) أسفل يمين الورقة مفادها: «بلغ». وكذلك في هامش (هـ) «بلغ»

(2) انظر: الحرجاني، حاشية البد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق 18

(3) انظر: الحرجاني، حاشية البد على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد، ق 157

غير السالغين، أن لا يُطيلوا لسان الاعتراضات الواهية، والشبه الفاسدة، وأن يعترفوا بقصور أفهامهم، والسلام.

وحيث إن هذا المعنى تنقح وتقرّر، فلنشرع في فرعه ونتائجها ليسهل جوابات الاعتراضات، والله الموفق.

### [الوجود الخارجي]

فرع: وعلى هذا فالوجود الخارجي أمران:

أحدهما: الماهية التي لها آثار وأحكام.

وثانيهما: مبدأ تلك الآثار والأحكام في الخارج، الذي هو وجود الحق. والمبدأ من حيث إنه مبدأ غير مُفارق ومُباين لذي المبدأ وهو الماهية، بل مُقارن له ومجامع له. لكن تلك المُقارنة والمُجامعة والمعية ليست مثل مُقارنة عرض بعرض، ولا مثل مُقارنة عرض بجوهر، ولا مثل مُقارنة جوهر بجوهر، بل هي مُقارنة المبدأ بذِي المبدأ. ولا دخل في هذه المُقارنة للحيز والمكان والموضع والمحل، بل مُجرد تأثير وتأثر وفعل وانفعال. ومقولة الفعل والانفعال قد تكون بالفعل بأن يكون الفاعل فاعلاً ومؤثراً بالفعل لا بالقوة، ومن ذلك<sup>(1)</sup> المُتفاعل يكون مُتفعلاً بالفعل لا بالقوة. وعلى هذا فالفاعل في حالة الفعل مُلازم ومُقارن ومُصاحب للمُتفاعل بالفعل لا بالقوة، فالذات على هذا مُقارن للماهية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]، و[كان] ﴿أَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مُخِيطًا﴾ [النساء: 126]<sup>(2)</sup>. فافهم مُقارنة الوجود للماهية.

فإن قيل: إن الآثار والأحكام للأشياء مُختلفة، فإن آثار الماء البرودة والبلان والرطوبة، وآثار النار الحرارة واليبوسة والإحراق والإشراق، وعلى هذا سائر الأشياء. / والوجود الواجبي سبحانه حقيقة واحدة ليس فيها اختلاف وتباين

(1) في بقية النسخ وكذلك.

(2) في (ها) ورد: وقوله: ﴿وَصَكَاتُ اللَّهِ يَكُنْ شَيْءٌ مُخِيطًا﴾.

وجه من الوجود، فكيف يكون مبدأ آثار وأحكام مُتضادة ومُشابهة؟ وكيف يكون مبدأ لأفراد جميع العالم في زمان واحد؟ وكيف يكون مُقارناً لجميع الأشياء في آن واحد؟

قلنا: الجواب عن هذا يحتاج إلى التمثيل بمثال محسوس، بطريق ضرب المثل، ولله (الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) [الروم: 27]. فلنورد مثلاً: إذا رُفعت<sup>(1)</sup> مرايا مُختلفة الأشكال والألوان في مُقابلة الشمس وأشرق عليها نورها، وكان خلف تلك المرايا جدار، لا جرم أن نور الشمس الواقع على تلك المرايا ينصع بالألوان تلك المرايا وأشكالها، وينعكس إلى الجدار وينطبع في ذلك الجدار جميع تلك الألوان والأشكال، والحال أن النور في حد ذاته مُعزّي ومبرأ عن جميع تلك الألوان والأشكال، وأن جميع تلك الألوان والأشكال منه ظهرت. وجه هذا التمثيل أن "الأعيان الثابتة" التي هي الأعيان العلمية الموجودة في علم الحق الأزلي، كما تقدّم، بمنزلة المرايا. وعلى هذا ظهور الآثار المُختلفة من الواحد الحقيقي لتعدد القوابل جاتر، ومُقارنته بالجميع ليس مُحال، لأن ما هو خارج عن دائرة الزمان مقارنته نفسها بجميع الأشياء في آن واحد مُمكن، كما يُبين في المثال. لأن كل واحدة من تلك الأعيان لها آثار وأحكام خاصة ليست لغيرها، كما أن تلك المرايا كل واحدة لها لون وشكل ليس لغيرها. ومبدئية الوجود الواجبي لآثار الأعيان الثابتة وأحكامها الخارجيتين مثل إشراق نور الشمس على ملك المرايا. والحدار الذي خلف تلك المرايا بمنزلة الخارج المُقابل للدهن والنور المُنصبع بالألوان المرايا وأشكالها، الواقع على الجدار بمشابة الموجودات لخارجية. فافهم ولا توقم! وهذا المثال له نتائج:

[النتيجة] الأولى: عُلِمَ من الفروع أن الموجود الخارجي أمران؛ أحدهما: الماهية، والثاني: المبدأ المُقارن. فعلى هذا، الموجود الخارجي له جهتان؛ الأولى: الخَلْقِيَّة والإمكان والعبودية، وهذه جهة الماهية، وهذه الجهة<sup>(2)</sup>

(1) في (م) وضعت.

(2) "وهذه الجهة" ليست في (س).

باصطلاح هذه الطائفة يقال لها: 'الْفَرْقُ'، ومن قال: إنَّ هذه الجهة عين الباري تعالى / فهو كافر، لأنَّ هذه جهة الإمكان الصرف، والعبودية المحضة. والثانية (169) جهة المبدئية وهي جهة الحفية والوجوب والربوبية، وفي اصطلاح هذه الطائفة يقال لها: 'الجَمْع'.

النتيجة الثانية: عُلِمَ من المِثَال المُتَقَدِّم أنَّ النور الواقع على الجدار، الطاهرة بالألوان المُختلفة وجوده الخارجي لا غير، وأنَّ المُحَقِّق الوقوع على الجدار هو النور فقط، وأنَّ الألوان والأشكال التي فيه معدومة، ظهرت بِصُورِهِ الموجودة، وأنها مرهومة مُحَقَّقة الفناء. وأنَّ جهة النورية جَمْع وجهة اللونية فَرْق. وأنَّ الموجود الخارجي جامع بين الجهتين، فهو إذا برزخ بين الوجوب والإمكان، «مَرَّ التَّوَرِّي يَلْفَيَان • يَتَهَا تَرَجَّح لَا يَتَعَيَّن» [الرحمن: 19، 20]. فالوجوب لا يصير إمكانًا، والإمكان لا يصير وجوبًا.

وأما المُنْكَر المُعَانِد فلا يُفَرِّق بين الماهية والمبدأ، ولا بين النور واللون، بل يحسبهما واحدًا. والعالم المُحَقِّق يعلم أنَّ الماهية شيء، وأنَّ المبدأ شيء. ويُفَرِّق النور من اللون ويُمَيِّز بينهما، ولا يخلط الجمع بالفرق، بل يرى الماهية ماهيةً، والمبدأ مبدأً، والنور نورًا، واللون لونًا، والجمع جمعًا، والفرق فرقًا. أي: فيُعْطِي كل ذي حقَّ حقه، كما قال الشيخ قُدَّس سرُّه: «العبد عبد والرب رب»، فلا تغلط ولا تخلط.

مثال آخر: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» [النحل: 60]، الشراب والجام: فإنَّ من شفافية الجام ولطافة الخمر تحسب العين أنَّهما شيء واحد، ولكن العقل يعلم أنَّهما شيان. رجه التمثيل أنَّ الجام بمثابة الماهية، والشراب بمنزلة المبدأ، واجتماعهما بمثابة الموجود الخارجي، فخذ معنى المِثَال واطرح الصورة. قال الشيخ قُدَّس سرُّه:

«كَانَتْنا مَبْنَان فِي أَغْيَانِنَا      كَصَفَا الزُّجَاجَةِ فِي صَفَا الصُّهْبَاءِ  
فَالْعِلْمُ يَشْهَدُ مُخْلِصِينَ تَأَلَّفَا      وَالْعَيْنُ تُعْطِي وَاجِدًا لِلرَّائِي»<sup>(1)</sup>



النتيجة الثالثة: الموجود الخارجي من حيث إنه جامع بين الماهية الممكنة والمبدأ الواجب، لو قيل له من حيث اشتغاله على المبدأ، إنه عين، لم يكن بعيداً، ولو قيل من حيث اشتغاله / على الماهية إنه غير، لم يكن بعيداً، فإذن (161) هو لا عين ولا غير، وهو أيضاً عين وغير.

مثال آخر: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» [الحل 60]، إذا ظهرت صورة في مرآة مختلفة في الصغر والكبر<sup>(1)</sup>، والطول والعرض، والاعوجاج والاستقامة، مكلّ مرة إنما تظهر تلك الصورة بقدر استعدادها، فيقع في تلك الصورة اختلاف كثير، مع أنها في حد ذاتها مُعرّاة ومُبرّاة عن ذلك الاختلاف. وجه التمثيل أن تلك المرايا المختلفة مثل الأعيان الثابتة، والصور العلمية، وتلك الصورة بمثابة المبدأ. فالمبدأ وإن كان واحداً بالوحدة الحقيقية لكنه مُتعدد بوساطة اختلاف القوابل المُتعددة، فتختلف مبدئياته بحسب قابلية كل قابل. وتلك الصور التي في المرايا المُتعددة بتلك الاختلافات ليست عين تلك الصورة من حيث ظهور<sup>(2)</sup> الاختلاف فيها، ومن حيث كونها ظلالها، وعكوسها، وليس لها وجود مُتأصل، وليست غيرها أيضاً. لأن تلك الصورة بنفسها وحقيقتها ظهرت في تلك المرايا، وأنها عينها وغيرها لما مرّ.

النتيجة الرابعة: مبدأ الآثار والأحكام وإن كان واحداً حقيقياً لكن له دلالة إلى كل ماهية وجه خاص ليس ذلك بالنسبة إلى غيرها، ومن ذلك الوجه الخاص بتلك الماهية الخاصة تظهر فيه آثار تلك الماهية المخصوصة وأحكامها. وبوساطة تلك الوجه الخاص تؤثر تلك الماهية في ماهية أخرى لتلا يكون الفاعل عبر لحق سبحانه. ومن ذلك الوجه قالت شجرة موسى: «إني أنا إله لا إله إلا أنا»<sup>(3)</sup>، وقال حسين بن منصور: «أنا الحق». ولهذا قال العارف القيومي مولانا

(1) في (س) المصغر والمكبر.

(2) كلمة ظهور ليست في (س).

(3) «مَتَى أَتَيْتُمَا مُوسَى مِنْ شَجَرِي الْوَاكِ الْأَيْسَرِ فِي الْبَقْعَةِ تَشْرِكُهُ مِنْ شَجَرَةٍ لَا سُمُومَ فِيهَا وَلَا نَفَاثَةٍ رَيْثَ الْمَكِيدِينَ». [الفصل: 30]

جلال الدين الرومي: "إنَّه القائل أنا الحق دون حسين، لكن الجهال لم يعلموا فوقعوا في الطن". ومُعْجَزَات الأنبياء وكرامات الأولياء تظهر من هذا الوجه الخاص. مثال هذا الوجه الخاص سراية الواحد في الأعداد، فإنَّ الواحد إذا كرَّر نفسه يظهر أولاً الاثنان، وفي تكرير آخر يظهر الثلاثة، وعلى هذا إلى غير النهاية. محيية حصول الواحد في الاثنين والثلاثة والأربعة وغيرها، هو الوجه الخاص، ولكنه لا يظهر اسمه، فإنَّه يُقال: اثنان وثلاثة وأربعة، لا واحد. ولا يجتمع اسمه وذاته في مراتب /الأعداد، لأنَّه لو ظهر اسمه بطل حقيقة ذلك العدد، وإن سُمِّي ذلك العدد واحداً أيضاً، كما سُمِّي ثلاثة وأربعة وهكذا إلى سائر الأعداد. والسالك إذا دخل السلوك وتوجَّه إلى الله تعالى فإنَّما يتوجَّه بهذا الوجه الخاص، ولهذا قال أكابر المشايخ<sup>(1)</sup> رحمهم الله تعالى: "يتبغى للسالك أن يطلب الحق تعالى في نفسه".

وحيث قد تقرر هذه المُقَدِّمَات، فلنشرع في بيان الاعتراضات وأجوبتها.

[1] [الاعتراض الأول: قول الشيخ: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"]

الاعتراض الأول: هو أنَّ الشيخ قدَّس سرَّه قال في أول الفتوحات المكية: "سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها"<sup>(2)</sup>. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: هذا سهو، فإنَّ الذي في أول الفتوحات هو قوله: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه، وأوقف وجودها على توجه كلمه"<sup>(3)</sup>. وهذا ليس فيه إشكال، ومعناه ظاهر. وذلك لأنَّ المُراد بالعدم النكرة هو حقائق الأشياء المُسمَّاة عندهم بالأعيان الثابتة، فإنَّها غير مُتَصِفَة بالوجود

(1) في (ها) الأكابر من المشايخ وفي (س) الأكابر المشايخ.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 459 والنص في الفتوحات: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها".

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 2.

لخارجي<sup>(1)</sup>، لأنها ما شمت رائحة الوجود، ولا تشم أبدًا، فهي بالنسبة إلى الوجود الخارجي عدم. وبإلعدم المضاف إلى ضمير، عدم وجودها الظلي الثبوتي، وليس علمًا محضًا، أي: ما صدق عليه هذا المفهوم عند اتصافه بالعنوان، وعدم العدم وجود. والتنوين في عدم النكرة للنوع، و«عن» للمحاوراة بمعنى بعد. فالمعنى خلق الأشياء، أي: الموجودات الخارجية، بعد اتصافها بنوع من العدم، وهو العدم الخارجي، وبعد اتصافها بنوع آخر من العدم، وهو العدم الامتناعي المحض. ففي عبارته استخدام لرجوع الضمير إلى العدم مُرافقًا به غير المعنى الأول، فكأنه قال مُتصفة بنوع من العدم وهو الخارجي، ومُنزهة عن نوع آخر منه وهو العدم لمحض. فلا هي معدومة ولا هي موجودة، بل مُتصفة بحالة بين الطرفين، وهي الثبوت العلمي، وهو كونها مُتميزة له تعالى، مُعلقة بعلمه القديم.

ومعنى «أوجدتها»: أظهر آثارها وأحكامها، ومعنى «رجودها»: ظهور الوجود المقاض في الخارج بآثارها وأحكامها، أي: بحسب اقتضاء استعداداتها له في أوقاتها. وهي غير مجعولة في ثبوتها، لأنَّ الحفل تابع للإرادة، التابعة للعلم، التابع للمعلوم، باعتبار مُغايرته للذات الأقدس. لأنَّ التبعية نسبة / [١٧٨] تقتضي طرفين مُتميزين، ولو بالاعتبار. ومعنى كونه تابعًا للمعلوم أنه متعلق به، كاشف له على ما هو عليه. والمعدوم المُطلق لا يصح تعلق العلم به إذ لا يصح أن يُشار إليه عقلاً، وكل ما يتعلق به العلم لا بد أن يكون متًا يُشار إليه عقلاً، لأنَّ العلم لا بد له من نسبة، وهي تقتضي طرفين مُتميزين البتة. والمعدوم المُطلق لا تميز له في نفسه أصلًا، وإلا لما كان معدومًا مُطلقًا، فلا يصح أن يكون طرفًا للنسبة.

فكل ما تعلق به العلم الإلهي لا بد أن يكون مُتميزًا في ذاته، ولا شك أن به تعالى بكل شيء عليم أزلاً، ولا موجود من المُمكنات أزلاً، فلا بد من كون

(1) كلمة «الخارجي» ليست في (ت).

الماهيات المعلومة لله أزلاً معدومات مُتميزة في ذاتها بتميز ذاتي غير محمول. فالماهيات غير مجعولة في أنفسها، مجعولة في وجوداتها الخاصة بالحادثة<sup>(1)</sup>.

قال الشيخ قُدس سرّه في الباب التاسع والسبعين وميتين: «الموجودات لها أعيان ثابته حال اتصافها بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال»<sup>(2)</sup>.

وقال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمئة: «فإنّ الأمور - أعني - المُمكنات - مُتميزة في ذاتها حال علمها»<sup>(3)</sup>.

وقال في الفصل الرابع والعشرين من الباب الثالث والسبعين:

«إنّ في مُقابلة وجوده تعالى أعياناً ثابتة لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحقّ، فتكون مظاهره»<sup>(4)</sup> في ذلك الانصاف بالوجود، وهي أعيان لذاتها، ما هي أعيان لموجب ولا لعلّة، كما أنّ وجود الحقّ لذاته لا لعلّة. وكما أنّ الغنى لله تعالى ذاتي على الإطلاق، فالفقر لهذه الأعيان ذاتي على الإطلاق إلى هذا الغني الواجب، الغني بذاته لذاته»<sup>(5)</sup>.

وقال في الباب السادس والسبعين وثلاثمئة: «العالم أصله الفقر والمسكنة في ظهور عينه»<sup>(6)</sup> لا في عينه. وإنّما قلنا: لا في عينه لأنّ أعيانها لأنفسها ما هي تجعل جاعل، وإنّما الأحوال تنصرف فيها من وجود وعدم وغير ذلك، فيها يقع الفقر إلى من يُظهر حكمها في هذه العين»<sup>(7)</sup>.

(1) في (س). فالماهيات غير محمولة في أنفسها، مجعولة في وجوداتها الخاصة بالحادثة ما ذكر في المتن أعلاه ورد فقط في (س)، وأما في بقية النسخ فورد: فالماهيات غير محمولة في وجوداتها الخاصة بالحادثة. ولا يستقيم المعنى إلا بالنص كما هو في (س) وفي المتن.

(2) الفتوحات الحكيمة، ج 2، ص 608.

(3) الفتوحات الحكيمة، ج 1، ص 168. والنص على النحو الآتي: «فكانت الأعيان مُستعذّة في ذاتها في حال علمها لقبول الأمر الإلهي إذا ورد عليها بالوجود».

(4) العبارة في (س) «من وجود الحقّ لذاته، لا لعلّة، فتكون مظاهر ذلك الانصاف».

(5) الفتوحات الحكيمة، ج 2، ص 57.

(6) زيادة في (س) في ذلك الانصاف.

(7) الفتوحات الحكيمة، ج 3، ص 478. وقد ورد في الفتوحات «تنصرف عليها» بدلاً من «تنصرف فيها».

وقال في الفصوص، في بعض إدريس: «إن الأعيان التي لها العدم، الثالثة فيه، ما شئت رائحة الوجود، فهي على حالها (في العدم)»<sup>(1)</sup> مع تعداد الصور في الموجودات<sup>(2)</sup> إلخ. - انتهى.

حاصله أن الأعيان الثالثة التي هي الماهيات المعدومة المُتَعَبِّرة في أنفها - ظهورها ليس / بانقلاب ثوبها وحواد، لأن ثوبها ذاتي لها، وما بالذات لا يزول، وإنما الظهور للوجود الفائص عليها بأحكامها وآثارها، وهو عين ظهور أحكامها في الوجود المُتَعَبِّر بحسها، وأحكامها هي الصور الوجودية المُتَعَلِّدة المُتَكَثِّرة.

(فعلى هذا الوجه الذي قرَّناه، وهو لمراد بالعدم الكثرة الأعيان لثالثه، يقدر في كلام الشيخ قُدس سرّه مُضاف، أي: «أوجد الأشياء عن اقتضاء عدم وعلمه» كما أشرنا إليه، لأن الأعيان ما شئت رائحة الوجود كما مر. وقد الشيخ قُدس سرّه في الباب السابع<sup>(3)</sup> والستين ومئة:

«الوجود كله مُتَحَرِّك على الدوام، ذنب وآخره، لأن التكوين لا يكون عن سكون. فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تمتد، وهو قوله: «وَمَا عِنْدَ رَبِّي» [النحل: 96]، فعند الله التوجه، وهو قوله تعالى: «إِنَّ رُؤُوسَهُ» [الحل: 40]، وكلمة الحضرة وهي قوله لكل شيء يريد: «كُنْ» [الحل: 40] بالمعنى الذي يليق بجلاله. و«كن» حرف وجودي، فلا يكون عنه إلا الوجود، ما يكون عنه عدم، لأن العدم لا يكون. لأن الكون وجود، وهذه التوجهات والكلمات في خيرات الحدود، فكل شيء يقبل الوجود، قال تعالى: «وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنْ حَرَابٍ» [الحجر: 21]، وهو ما ذكرناه، وقوله: «وَمَا نُؤْتِيهِ إِلَّا بِقَدَرٍ مَقْشُورٍ» [الحجر: 21]، من اسمه الحكيم. فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي، وهو إخراج هذه الأشياء

(1) ليست في الفصوص.

(2) فصوص الحكم، ص 76.

(3) في (س) السادس. في هامش (هـ) "بلغ".

من هذه الحرائر إلى وجود أعيانها، وهو قولنا في أول خطة هذا الكتاب. الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه، وعدم العدم وجود. فهو نسبة كون الأشياء في هذه الحرائر محفوظة موحودة لله، ثابتة لأعيانها، غير موجودة لأنفسها. فالنظر إلى أعيانها هي موحودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الحرائر هي موحودة عن عدم العدم، وهو وجود. فإن شئت رجحت جانب كونها في الحرائر فتقول: أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها للمعبر بها، أو غير ذلك. وإن شئت قلت: أوجد الأشياء عن عدم، بعد أن نفعت على معنى ما ذكرت لك. فقل ما شئت فهو الموجد لها على كل حال، في الموطن الذي ظهرت فيه لأعيانها<sup>(1)</sup>. - انتهى.

وقال في الباب السابع والسبعين ومئة بعد أن ذكر كلامًا طويلًا في العماء ما لعله «فإنه في - أي: في العماء - ظهر كل شيء مُسَمًى من معدوم لا يمكن وجود عينه، ومن معدوم توجد عينه»<sup>(2)</sup>. - انتهى. ولعله أراد بالاول الأعيان الثابتة، وبالثاني الأشياء المتدمجة في العماء. ثم قال:

«ما زال يُظهر فيه صور أجناس العالم شيئًا بعد شيء، وطورًا بعد طور، إلى أن كمل من حيث أجناسه. فلما كمل بقيت الأشخاص من هذه الأحاس تنكّون دائمًا تكوين استحالة من وجود إلى وجود، لا من عدم إلى وجود. فخلق آدم من تراب، ثم خلق بني آدم من نطفة، وهي "الماء المهيّن"، ثم خلق الطفرة علقه. فلهذا قلنا في الأشخاص: إنها مخلوقة من وجود إلى وجود، (لا من عدم، فإن الأصل على هذا كان، وهو العماء من النفس، وهو وجود)<sup>(3)</sup>، وهو عين "الحق المخلوق به"، وأجناس العالم مخلوقون من العماء، وأشخاص العالم مخلوقون من العماء أيضًا، ومن أنواع أجناسه.

(1) الفترحات المكية، ج 2، ص 280.

(2) الفترحات المكية، ج 2، ص 310. «فإن فيه ظهر كل شيء مُسَمًى من معدوم يمكن وجود

فيه، ومن معلوم يوجد فيه».

(3) ما بين قوسين ليس في (م).

فما خلق شيء من عدم لا يمكن وجوده، بل ظهر في أعيان ثابتة، وهو قولنا في أول الكتاب: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء من عدم وعدمه"، "من عدم" من حيث إنه لم يكن لها عين ظاهرة، "وعدمه" وعدم العدم وجود، أي وإن لم يكن لها عين فمن وجه، وهذه العين من وجود ظهرت على الحيلة، فأعلنت العدم الأول الذي أثبتته بنسبة ما. فهو من حيث تلك النسبة ثابت، ومن هذه النسبة الأخرى منفي. وإذا تحققت هذا فإن شئت قلت. هو عن عدم، وإن شئت قلت. هو عن وجود<sup>(1)</sup>. بعد علمك بالأمر على ما هو عليه<sup>(2)</sup>. انتهى

وعلى هذا يجوز أن يراد بالعدم في كلامه الأعيان المندمجة في العماء، البارزة إلى الوجود العيني، دون الأعيان الثابتة، وحينئذ فلا يُقدَّر في كلامه المُضاف المذكور، لأن تلك الأعيان المندمجة بأنفسها تبرز إلى<sup>(3)</sup> الوجود الخارجي كبروز النخلة من النواة. فالمعنى أوجد الأشياء في المحارج ناشئًا وحوادثها عن عدمها العمائي الذي هو وجود من وجه، فهذا هو الذي ذكره في أول الفتوحات. وأما الذي نسب إليه الأصل في "الاعتراضات" فهو مذكور في الباب الثامن والتسعين ومئة منها. والله أعلم<sup>(4)</sup>.

[1] قال [الكازروني]: والجواب. اعلم جعلك الله من أهل التحلي أن حضرة الشيخ قدس سره العزيز أشرف وأمره من أن يعتقد أن الضمكيات عين الواجب تعالى وتقدس، ويسمى العبد باسم الإله جلّ جلاله. وإنما مراده من

(1) في (س) هو عين موجود، وهو مُخالف للفتوحات.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 310-311.

(3) في هامش (س)، ق 1220) ختم مكتبة السلطان سليم.

(4) ما بين قوسين مقول من (س) (ق 1219-1220)، وهو من قوله "فعلى هذا الوجه الذي مرّ به وهو التراد بالعدم" إلى هذا الموضع ليس في (ت) والسطر الأخير فيها مُشابه، ولكنه ورد في (ت) على النحو الآتي: "فكلامه في أول الفتوحات يُشير إلى الأعيان الثابتة كما مرّ سابقاً غير مرة. وأما الذي نسب إليه الأصل في الاعتراضات فهو مذكور في الباب منها، والله أعلم" وما أحال إليه في الباب 198، ورد في الفصل الحادي والثلاثين منه، انظر، الفتوحات، ج 2، ص 459، وهو: فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها.



"العينة" ما مرَّ في النبعة الثالثة، والدليل على ذلك هو أنه ذكر في الباب الخامس ومتبين من الفتوحات أن التحلي عند قوم هو اختبار الخلوة والإعراض عن كل شاعل عن الله تعالى، وأما عندنا فهو إعراض عن الوجود المُستفاد، فإن في اعتقاد الناس أن ذلك الوجود غير الحق تعالى، وفي نفس الأمر ليس إلا وجود الحق تعالى. وهذا الكلام هو عين ما يتناه سابقاً من أن وجوده مبدأ الأثار والأحكام. فإن مُحصل كلام الشيخ هنا هو أن الوجود الذي هو مُستفاد في اعتقاد الناس أنه غير الحق، وفي نفس الأمر هو الحق نفسه.

ثم قال بعد أسطر: «فهو عين كل شيء» في الظهور، ما هو عين الأشياء في حدِّ دواتها سبحانه وتعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء»<sup>(1)</sup>. فحيث قيد العينة بالظهور فهو عين الكلام الذي قرَّرناه في النتيجة الثالثة، وهو أن الموجود الخارجي من حيث اشتماله على المبدأ الذي هو الواجب الوجود إن قيل: إنه عين لم يبعد، لأن الموجود الخارجي من حيث إنه موجود مُتضمن للمبدأ، ومن حيث ذاته التي هي الماهية ليس فيها رائحة من ذلك المبدأ. فإذا من الحيثية الأولى المبدأ عنه، ومن الحيثية الثانية هو غير المبدأ، فالمبدأ مبدأ، وهو هو. وعلى هذا فكلام الشيخ قدس سره معقول ومطابق للإيمان، وليس بكفر ولا غير معقول. هنا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قال الشيخ قدس سره في الباب السادس من الفتوحات:  
«اعلم أن المعلومات بوجه ما أربعة:

[171] الحق تعالى / وهو الموصوف بالوجود المطلق، لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة له، بل هو موجود بذاته. والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته<sup>(2)</sup>، مع أنه غير معلوم الذات، لكن يعلم ما ينسب إليه من الصفات، أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال. وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع، لا يعلم بدليل ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذها

(1) انظر: الفتوحات المكية، ج2، ص484.

(2) في (س) الذات. حاشية في (س)، ق220ب) مفادها: «بلغ».

حذ، فإنه سبحانه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء. فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء. ولا يشبه شيئاً؟ فمعرفة بك إنما هي أنه (ليس كمثل). (شوق) (الشورى: 11)، «وَيَخَذُكُمْ اللَّهُ بِمَا كُنْتُمْ» (المراد: 128). وقد ورد المص في الشرع من التفكير في ذات الله، (وأما العامية فلا يجوز ذلك عليه، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً)<sup>(1)</sup>.

ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم، لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا يتصف بالحدوث ولا بالقدم، وهي في القديم إذا وصف بها قديمة وفي المحدث إذا وصف بها محدثة. لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة. ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها. فإن وجد شيء عن غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها. موجود قديم، لانصاف الحق بها. وإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله، وهو المحدث لموجود بغيره قيل فيها: محدثة. وهي في كل موجود بحقيقتها، فإنها لا تقل لتحرر. فما فيها كل ولا بعض، ولا يتوصل إلى معرفتها محدثة عن الصورة سبيل ولا برهان. فمن هذه الحقيقة وجد العالم بواسطة الحق تعالى، وليست موحدة، فيكون الحق قد أوجدنا من وجود قديم، فيشت لا القدم. وكذلك لتعلم أيضاً أن هذه الحقيقة<sup>(2)</sup> لا تتصف بالتقدم على العالم، ولا العالم بالتأخر عنها، ولكنها أصل الموجودات عمومًا، وهي أصل الجوهر، وفلك الحياة، والحق المخلوق به، وغير ذلك.

فإن قلت: إنها العالم صدقت، أو إنها ليست العالم صدقت، أو إنها الحق صدقت، أو ليست الحق صدقت، تقبل هذا كله وتتعبد بتعبد أشخاص لعالم، وتنزّه بتنزّه الحق. وإن أردت مثالها حتى يقرب إلى فهمك فاسطر في العودية في الخشبة والكرسي والمحبرة / والعبر والتابوت. وكذلك (172) شريع وأمثاله من الأشكال في كل مربع مثلاً من بيت وتابوت وورقة. والشريع

(1) ما بين قوسين ليس في الفتحاح.

(2) في (ت) الصفة، وما أثبتاه من الفتحاح وفيه النسخ.

والعودية موجودة بحقيقتها في كل شخص من هذه الأشخاص. وكذلك الألوان كيباض الثوب والجوهر والكاغذ والدقيق والدهان. (...) وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، وجميع الأشياء كلّها، فقد أبنت لك هذا المعلوم (...).

ومعلوم ثالث: وهو العالم كله، الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض، وما فيها من العالم وهو المُلْك الأكبر.

ومعلوم رابع: وهو الإنسان الخليفة، الذي جعله الله في هذا العالم، المفهور تحت تسخير، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا بِتِلْكَ﴾ [الجنّة: 13]. (ثم قال)<sup>(1)</sup>: "كان الله ولا شيء معه" (...) فلما أراد وجود العالم وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه، انفعّل عن تلك الإرادة المقدّسة بضرب من تجلّ من تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، فانفعّل عنها حقيقة تُسمّى الهباء، هي بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور. وهو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وسهل بن عبد الله رحمه الله، وغيرهما من أهل التحقيق، من أهل الكشف والوجود. ثم تجلّى سبحانه بنوره إلى ذلك الهباء، ويُسمّونه أصحاب الأفكار "الهيولى الكل"، والعالم كلّّه فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوّته واستعداداته، كما يقبل زوايا البيت نور السراج، وعلى قدر قربته من ذلك النور يشتدّ ضوؤه وقبوله. قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَا ذَرَّةٍ فِي الْمَوْزَنِ الْعَظِيمِ﴾ [النور: 35]، فشبه بالمصباح<sup>(2)</sup>. فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا "حقيقة محمد" صلى الله عليه وسلم المُسمّاة بالعقل الأول، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود. فكان ظهوره من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجلّيه<sup>(3)</sup>. انتهى الغرض منه.

(1) ما بين قوسين ليس في الفتوحات، وإنما من المؤلف. حاشية في (ت) معادها: "بلغ".

(2) في الفتوحات: فشبه نوره بالمصباح.

(3) الفتوحات المكية، ح 1، ص 118. حاشية في (س، ق 222) معادها: "بلغ".

فنقول: قد صرح الشيخ بوجود الحق بذاته، ووجود العالم به، وأن كنه الحق لا يُدرك، وأن الحقيقة تتصف بالوجود / بوجه وبالعدم بوجه، وبالحق بوجه [172ب] وبالخلق بوجه، وبالوجوب بوجه وبالإمكان بوجه، وبالقدم بوجه وبالحديث بوجه. وأنه تعالى تجلّى إلى تلك الحقيقة الكلية فانفعل عنها الهباء، وأنه تعالى تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء فقبل منه كل شيء في ذلك الهباء، وهذا الهباء هو المُسمّى بـ "العماء" في حديث أبي رزين العقيلي. قال الشيخ قدس سرّه في الباب السابع<sup>(1)</sup> والسبعين ومئة:

«حقيقة الخيال المُطلق هو المُسمّى بالعماء. (فتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، إلّا أنّ ذلك العماء هو الخيال المُحقّق)<sup>(2)</sup> وفيه ظهرت جميع الموجودات، وهو المُعبّر عنه بظاهر الحق في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]. وانتشاء هذا العماء من نفس الرحمن من كونه إلهاً لا من كونه رحماً فقط. فجميع الموجودات ظهرت في العماء بـ "كُن"، أو باليد الإلهية، أو باليدين، إلّا العماء فظهوره بالنفس خاصة، وكان أصل ذلك الحب. والحب له الحركة في المُحب، والنفس حركة شوقية. فبهذا الحب وقع التنفس فظهر النَّفْسُ، فكان العماء. فلهذا أوقع عليه الشارع اسم "العماء"، فهذا العماء هو "الحق المخلوق به"، وسمّي الحق لأنه عين النفس. والنفس مبطون في المُتنفس، هكذا يعقل، والحقائق لا تتبدّل. وحقيقة الخيال له التبدّل في كل حال، والظهور في كل صورة، فلا وجود حقيقي لا قبل التبدّل إلّا ذات الحق تعالى، فما في الوجود المُحقّق إلّا الله تعالى، وأما ما سواه ففي الوجود الخيالي. وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلّا بحسب حقيقته، لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي، ولهذا جاء الحديث الصحيح بتحوّله في الصور في تجلّيه لعباده. فكلّ ما سوى الحق فهو في مقام الاستحالة - فما شيء سوى ذات الحق على حالة واحدة - بل يتبدّل من

(1) في (ت) السادس، وهو خطأ، وما أورده من بقية النسخ مُطابق للفتوحات.

(2) ما بين قوسين ليس في الفتوحات.

صورة إلى صورة دائماً أبداً. وليس الخيال إلا هذا، فهذا هو عين معقولة الخيال<sup>(1)</sup> - انتهى.

فقد صرح بأنّ العماء إنّما سُمّي خيالاً لتبدّله، لا لعدم تحقّقه في الخارج، وكونه كالسراب. وأنّ ذات الحقّ تعالى لا يدرك كنهها، وأنّه ثابت لا يتبدّل. وأنّ هذا الخيال الذي هو العماء حقّ من وجه وخلق من وجه، فاندفع ما شنع به التفتازاني في الفاضحة بإيراده لوازم باطلة / من: "كون العالم خيالاً باطلاً، وعدم وجود الحقّ في ذاته، بل في ضمن الأفراد، وكونه تعالى عين القاذورات، وكون كنه ذاته معلوماً لكل أحد"، إلى غير ذلك مما يدلّ على أنّه لم يصل إلى مشام رُوجه رائحة من مُراد القوم، وأنّه لم يطالع الفتوحات.

[173]

وقال الشيخ قدّس سرّه في مُقدمة الفتوحات: «بحر العماء برزخ بين الحق والخلق، في هذا البحر اتّصف المُمكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا. وفيه اتّصف الحقّ بالتعجب والتبشّش والضحك والفرح والمعية، وأكثر النعوت الكونية. فرّد ما له، وخُذ ما لك، فله النزول، ولنا المعراج<sup>(2)</sup>» - انتهى.

فإذا فهمت هذه النصوص من هذا الكلام - أعني: كلام الشيخ قدّس سرّه - فهمت معنى قوله: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها<sup>(3)</sup>»، يعني عينها من وجه في مرتبة العماء والهباء والخيال، كيف شئت فقل، لأنّ الساري في تلك الحقيقة نوره تعالى، كما صرح به فيما مرّ عنه. فالوجود المبسوط على الماهيات المُتعتين بحسبها هو الذي بانضمامه إلى الماهيات يترتب عليه آثارها المُختصة بها، وقد مرّ أنّه موجود في الخارج. وهذا الوجود المُفاض المُنبسط هو النور المُضاف في قوله تعالى: «أَنَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» [النور: 35]، وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((اللهم لك الحمد، أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن. ولك

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 310. بتصرف.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 41.

(3) في (ت) ورد: «خلق الأشياء وهو عينها»، وما أوردها من (هـ)، وهو مُطابق لما في الفتوحات المكية، ج 2، ص 459.

الحمد أنت قيوم السماوات والأرض ومن فيهن»، فالحصص المُضغطة إلى الماهيات إنما هي حصص الوجود المُفاض والنور المُضاف، وهو من رحه عين الوجود الحق، ولذا سُمي الحق المخلوق به، قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَاهَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الدخان 39)، فسماه الله سبحانه "الحق". وقد ظهر لك بهذا التأصيل معنى قوله قُدس سرّه في الباب الثامن والتسعين ومئة<sup>(1)</sup>: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»، وقوله:

«إِنَّمَا الْكَوْنُ خَيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ»<sup>(2)</sup>

يعني إنما الكون الذي هو ما سوى الله تعالى خيال موجود في الخارج، مُتبدّل من حال إلى حال، ومن صورة إلى صورة دائماً أبداً، وهو -أي: ذلك الخيال- حق ثابت في حقيقته، لأن حقيقته كما علمت هو النفس، وهو باطن المُتنفس الذي هو الوجود، الذي له الثبات وعدم التبدل. فباطنه وحقيقته حق ثابت لا يتبدل، وصورته خيال مُتبدل، ولهذا قال رحمه الله / في المصراع الثاني (173) من هذا البيت:

«كُلُّ مَنْ يَفْلَمْ هَذَا خَازِ أَسْرَارِ الطَّرِيقَةِ»<sup>(3)</sup>

وبالله التوفيق، ومنه الهداية لأقوم طريق، والله أعلم.

## [2] [الاعتراض الثاني: التنزيه والنشبيه، وتأويل المُشابهات]

قال [الكازروني]: الاعتراض الثاني هو أن الشيخ قُدس سرّه قال في فضر سوح عليه السلام: «إنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين التحديد والتقييد، فالمُنزّه إمّا جاهل أو قليل الأدب»<sup>(4)</sup>. ثم قال: «الحق في كلّ خلق طهور، فهو

(1) في الباب الثامن والتسعين ومئة\* ليس في (ت). والعمارة التي نبهها وردت مرة أخرى «سبحان الذي خلق الأشياء وهو عينها».

(2) نصوص الحكم، ص 159.

(3) نصوص الحكم، ص 159:

«وَالْإِلَهِيُّ يَفْلَمْ هَذَا خَازِ أَسْرَارِ الطَّرِيقَةِ»

(4) نصوص الحكم، ص 68.



أعدهم في كل مفهوم، وهو أن كل من كل مفهوم، إلا عن فهم من قال: إن الله صورة الحق وهو به، وأنه أعدهم في كل مفهوم<sup>(1)</sup> وقال عنه أنظر «وهكذا من شئ له نزهة فيه الحق وحده وله بعرفه، ومن جمع في معرفته بين شئيه ونفيه، ووصف الحق، ووصفه بهما فقد عرفه تعالى»<sup>(2)</sup> وقال في فضل إدريس عليه السلام: «إن الحق نوره هو الخلق نشأه»<sup>(3)</sup> وقال في فضل إسماعيل عليه السلام.

«ولا ننظر إلى الحق ونشأه عن الخلق  
ولا ننظر إلى الخلق ونشأه عن الحق  
ونشأه ونشأه ونشأه ونشأه في مشأه صدق»<sup>(4)</sup>  
وعنه الترمذ طعوا في هذا الكلام طعنا كذا، ومشأه عنه العهد هذا معنى كلامه.

قلت [لترنحي] عدة شيخ قلبي الله سره في فضل روح عليه السلام  
«أعلم أن شئيه عد أهل التحقيق في الحاد الإلهي (وهي سحة عد أهل التحقيق في الحاد الإلهي) عين التحديد والتقييد فالنشره إما جاهل وم صاحب موه أدبه ونكر إذا أضفاه وقالاه، فمقابل الشرائع المؤمن إذا برهه ووقف عد شئيه وله بر عبر ذلك فقد أبه الأدب، وأكذب الحق والبريل صنوات الله عبيده وهو لا يشعر، وينجل آله في الحاصل وهو في العاتق، وهو كمن آمن بعض وكثر بعض، ولا سيما وقد علم أن أله الشرائع الإلهية إذا بقت في الحق بما بقت به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك اللفظ بأي لسان كان في

(1) خصوص الحكم، ص 68

(2) خصوص الحكم، ص 69 وفي خصوص تحقيق عيني وهكذا من شئيه وله سره

(3) خصوص الحكم، انظر فضل إدريس وهو إدريس، ص 181 وما بعدها، ومقدمة عيني ص 30

(4) خصوص الحكم، ص 93 ونظر الأخير في «أولئك في مفرد الصدق»



وضع ذلك ليعلم أن الحق في كل حق ظهوراً حقيقياً، فهو الظاهر في كل  
مفهوماً، وهو الباطن من كل فهم، إلا أن فهم من قال: «إن الله صمد»  
وهو بغيره، وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن فيه  
ما ظهر من صور العالم من الروح المتمثل للصورة، فيوجد في هذا الإنسان مثلاً  
رأسه وظاهره، وكنت كل محدود، والحق محدود بكل حد، وصور العالم لا  
تتوسط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا قدر ما حصل لكل من  
من صورته، فكنت يحل هذا الحق تعالى، فإنه لا يعلم حده إلا من بعد حد  
كل صورة، وهذا محال حصوله، فعند الحق محال

وكنت من شته وما برهه، فقد قبله وحده وما عرفه ومن جمع في معرفته  
بين الشبه والتشبه، ووصفه بالتوصيف على الإجمال - لأنه يستحيل تثبت على  
التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور فقد عرفه محسلاً لا على  
التفصيل، ولأنك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس (من  
عرف نفسه فقد عرف ربه)، وقال الله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّيَ عَمَّا يَشْرُونَ﴾  
أي: «سبحان الله عما يشركون» وهو عيب، حتى ينسب  
بغيره أنه الحق، من حيث إنك صورته وهو روحك، فأنت له كالصورة الحسية  
تد، وهو لك كالروح المتمثل للصورة حركتك، والحد يشمل الظاهر والباطن منك،  
وهذا الصورة الناقية إذا رأتها الروح المتمثل لها لم يتوحد، ولكن يقال فيها  
بها صورة تشبه صورة الإنسان، فلا فرق بينها وبين صورة من حطب أو حجارة،  
ولا يصدق عليها اسم الإنسان إلا بالمحار لا بالحقيقة، وصور العالم لا يمكن رول  
الحق عليها أصلاً، فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمحار، كما هو حد الإنسان إذا  
دار حياً، وكما أن ظاهر صورة الإنسان تشبه لمساها على روحها وبها وتميز  
بها، كنت جعل الله صورة العالم تسع بحدته، ولكن لا يفقه نبيهم لأن لا  
يعلم ما في العالم من الصور، فانك كل ألسنة الحق، ماطقة بالله على الحق،  
بسمك قدس ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الفاتحة 2)، أي إليه ترجع  
عواقب الشاء، فهو المتي والمشي عليه:

هَذَا قُلْتُ بِشَرْيهِ كُنْتُ مُفِيدًا وَنَ قُلْتُ بِشَيْئِهِ كُنْتُ مُعَذِّدًا

وإن قلتُ بالأمرين كنتُ مُسندًا وكُنتُ إمامًا في المعارف سيّدًا  
 فمن قال بالإشفاق [قد] كان مُشركًا ومن قال بالإفراد كان موحّدًا / [174]  
 وإياك والتّشبيه إن كنتُ ثانيًا وإياك والتّنزيه إن كنتُ مفردًا  
 قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّه، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَبِيرُ﴾  
 [النورى 11] فشبه. قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبهه وثنى، ﴿وَهُوَ  
 السَّمِيعُ الْعَبِيرُ﴾ فنزّه وأفرده<sup>(1)</sup>. انتهى، والله أعلم.

[2] قال [الكازروني]: الجواب: - اعلم جعلك الله من العارفين المُكاشفين  
 - أن جواب هذا الاعتراض من وجهين:

الوجه الأول: لا بدّ قبل الشروع في المقصود من تقديم مُقدّمة تكون مبنى  
 الكلام، ومنسوبة إلى أهل السّنة:

اعلم - حرسك الله من كلّ مكروه - أن الأنبياء صلوات الله عليهم  
 وسلامه نزّهوا الحقّ تعالى وبالفوا فيه مُبالغة كلّية عظيمة، كما هو مُحقق عند  
 الخاص والعام أنّه تعالى مُنزّه ومُقدّس عن كلّ شيء فيه شائبة الإمكان. ومع هذا  
 التّنزيه فقد بُلغوا عن الله تعالى ومن عند أنفسهم كلمات تدلّ على التشبيه، مثل  
 قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَّطْتُ يَدَيَّ﴾ [مر. 75]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾  
 [الفصص. 88]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، ﴿بَحَرَكُنْ عَلَى مَا قَرَّبْتُ فِي  
 حُبِّ اللَّهِ﴾ [الرمر. 56]، ﴿وَلَنُصَعِّ عَلَى عَيِّي﴾ [طه: 39]، «خلق الله آدم على  
 صورته»، «(قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)»، «(لا يزال عبدي  
 يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره  
 ولسانه ويده ورجله...)»، الحديث. ومثل قوله لعبده يوم القيامة: «(مرضت فلم  
 تعمني، وجعت فلم تطعمني، وعطشت فلم تسقني)». ومثل: «(يقول الله تعالى  
 للمار: ﴿هَلْ أَتَلَأْتُ﴾ فتقول: ﴿هَلْ مِنْ مُرِيرٍ﴾ [ق. 30]، حتى يضع الجبار قدمه

(1) مصوص الحكم، ص 68، حاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'. وكذلك في (ها) جاء في  
 الهامش 'بلغ'.

فيها)). ومثل: ((إن الله يفرح بتوبة العبد)). ومثل: سميع وبصير. و((من تقرب إلى شراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً، ومن أتاني بحشي ابنه هرولة)). ومثل: ((ينزل ربنا إلى السماء الدنيا)). ومثل: ((رايت ربي في صورة شاب أمرد قطط)). وأمثال هذه في الكتب السماوية والأحاديث البوية كثيرة. فبعض العلماء أولوا التشابهات، وبعضهم توقفوا وأحالوا علم ذلك على الله تعالى، مع القطع والجزم بأنّه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، ولا روح ولا روحاني. وعلى كلّ تقدير فتشزيه الحقّ تعالى وارد عن الأنبياء، والتشبيه أيضاً صادر عنهم، فوجب الجمع / بين التشزيه والتشبيه.

(179)

إن قيل: إن أولنا أو توقفنا وأحلنا علم ذلك إلى الله تعالى مع الجزم بأنّه تعالى مُنزّه عن شائبة الإمكان ارتفع التشبيه مُطلقاً ولم يبق منه أثر، وبقي التشزيه المُحرّد الذي ليس فيه رائحة من التشبيه، فكيف يجب الجمع بين التشبيه والتشزيه؟ وإن لاحظنا التشزيه<sup>(1)</sup> الصرف ولم نضم إليه التشبيه المحصر، لرم الجمع بين النقيضين، لأنّ التشزيه ينفي التشبيه، والتشبيه يرفع التشزيه، والجمع بين الإثبات والنفي في أمر واحد من وجه واحد محال!

قلنا [الكازروني]: لنا في هذا الجواب ثلاثة مقامات:

الأول: لما كانت هذه العبارات التشبيهية صادرة عن الأنبياء من غير شك ولا شبهة، وجب علينا الإيمان بها سواء أولنا أم توقفنا. سئل الإمام مالك رحمه الله تعالى عن معنى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [طه 5]، فقال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». ونحن نعني بالتشبيه مجرد الإيمان بتلك العبارات، وليس هذا اصطلاحاً مُحرّداً، فإنّ تلك الألفاظ تدلّ على التشبيه بلا شك. غاية ما في الباب أنّنا إمّا نُؤول، أو نتوقف وكلّ علمها إلى الله تعالى، وهذا لا يُنافي التشبيه بهذا المعنى.

المقام الثاني: هو أنّ أكابر المُحدّثين من أهل السنة والجماعة مثل ابن

حزيمة، وابن نيمية، أي: ومن تبعهما على ذلك، بل وتقدمهما فيه خلق كثير من أجلاء العلماء المشهورين بالعلم الرصين والذّين المتين، قد اتفقوا على عدم التأويل وعدم التوقف. وقالوا بأن اليدين والاستواء والوجه وأمثالها كلها صفات حقيقية قائمة بذات الحقّ جلّ وعلا كما يقول به سائر أهل السّنة في الحياة والعلم والقدرة والإرادة<sup>(1)</sup> والسمع والبصر والكلام والبقاء والتكوين من آتيا صفات حقيقية، وقائمة بذات الحقّ جلّ وعلا. ومع هذا يقولون: سمعه تعالى ليس كمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وكلامه ليس ككلامنا.

وأكابر المُحدثين والأئمة المُجتهدين، كالإمام أحمد بن حنبل يقولون: إنّ يديه ليستا كيدينا، ولكن له تعالى يداً هما صفتان حقيقتان، / وهكذا وجهه تعالى ليس كوجهنا، ولكن له وجه هو صفة حقيقية له تعالى. وهؤلاء ليسوا مُفتردين بهذا المذهب، بل إمام السّنة وشيخ الجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه موافق لهم في هذا المعنى، لكنه في بعضها دون جميع المُشابهات. ونحن ننقل مذهب الأشعري في تلك الصفات، فمنها الاستواء، فله فيه قولان، أحدهما: أنّه عبارة عن الاستيلاء، والثاني: أنّه صفة زائدة على الذات كالصفات<sup>(2)</sup> الحقيقية. ومنها الوجه، له فيه قولان، أحدهما: أنّه عبارة عن الوجود، والثاني: أنّه صفة ثبوتية وزائدة على الذات. والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وسائر السلف على هذا. ومنها اليدين جعلهما الشيخ عبارتين عن صفتين ثبوتيتين وزائدتين على الذات كسائر الصفات الحقيقية، وسائر السلف والقاضي الباقلاني مُتفقون معه في ذلك. ومنها العين جعلها الشيخ صفة ثبوتية وزائدة على الذات، وتارة يجعلها البصر. ومنها القدم (بفتح القاف)، ومنها الرجل، ومنها اليمين، ومنها الجنب، جعلها كلها صفات زائدة، وهذا مذهب جميع السلف، وقد يؤولها. ولما كانت هذه الصفات صفات تشبيه وسائر السلف وأكابر المُحدثين جعلوها كلّها حقائق زائدة على الذات، واعتقدوا ذلك، لا جرم

(1) ليست في (ت).

(2) في (ها) بالصفات. حاشية في (ت) مفادها "بلغ".

لو سُمّي هذا النوع من الصفات تشبيهاً لم تكن خارجاً عن دائرة الشرع. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: بل الصحيح من مذهب الأشعري رحمه الله تعالى عدم التأويل وإجراء جميع<sup>(1)</sup> التشابهات على ظاهرها، وهو آخر ما رجع إليه واعتمده في كتابه المُسمّى بالإبانة عن أصول الديانة.

قال الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتابه تبين كذب المفترّي على أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وابن تيمية في الفتاوى التدمرية: إنّ كتاب الإبانة آخر مُصنّفاته والمعول عليه من بين كتبه.

قال ابن عساكر:

«أصحاب الأشعري يعتقدون ما في الإبانة أشدّ اعتقاد، ويعتمدون عليها أشدّ اعتماد، يشبّتون لله ما أثبت الله لنفسه / من الصفات، ويصفونه بما اتّصف به في مُحكم الآيات، وبما وصفه به نبيه في صحيح الروايات، ويُنزّهونه عن سمات النقص والآفات. فإذا وجدوا من يقول بالتحسيم والتكليف فحيثُذ يسلكون طريق التأويل، ويشنون تنزّهه بأوضح دليل. وبِالغون في إثبات التنزيه له والتقديس، خوفاً من وقوع من لا يعلم في ظُلُم التشبيه. فإذا أمِنوا ذلك رأوا أنّ السكوت أسلم، وترك الخوض في التأويل إلّا عند الحاجة أحزم، وما مثالهم في ذلك إلّا مثل الطبيب الحاذق يُداوي كل داء من الأدوية بالدواء<sup>(2)</sup> الموافق». ثم قال: «ولنا نرى الائمة الأربعة في أصول الدّين مُختلفين، بل نراهم في القول بتوحيد الله وتنزيهه في ذاته وصفاته مُؤتلفين. والأشعري رحمه الله تعالى في الأصول على منهاجهم أجمعين<sup>(3)</sup>». انتهى كلام ابن عساكر مُلحّظاً.

(1) ليست في (ه).

(2) ليست في (ت).

(3) ابن عساكر، علي بن الحسن، تبين كذب المفترّي فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، 1347، ص 388.

وعلم من قوله: "فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم"، إلخ...، أنه ليس للأشعري في المُشابهات قولان: التأويل وعدمه، قاله الأصل. بل له قول واحد وهو عدم التأويل، ولكنه إذا وجد المُحم أولها دفعًا لاعتقاده التجسيم.

ونقل شيئًا من كلام الإبانة تنعيمًا للفائدة، قال الأشعري رحمه الله تعالى في الإبانة:

"قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمدون. (. . .) وجُملة قولنا: أَنَا نَقَرُ بِاللَّهِ وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا نرد من ذلك شيئًا. (. . .) وَأَنَّ اللَّهَ مُسَوِّىٌّ عَلَى عَرْشِهِ كَمَا قَالَ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، وَأَنَّ لَهُ وَجْهًا كَمَا قَالَ: ﴿وَرَبُّنَا رَبُّكَ دُونَ الْقَلْبِ وَالْأَكْرَابِ﴾ [الرحمن: 27]، وَأَنَّ لَهُ يَدَيْنِ بَلَا كَيْفٍ كَمَا قَالَ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64]، وَقَالَ: ﴿لَنَا حَقُّ بِئَذَى﴾ [ص: 75]، وَأَنَّ لَهُ عَيْنَيْنِ بَلَا كَيْفٍ كَمَا قَالَ: ﴿غَرَى بَيْتًا﴾ [القمر: 14]. وَبَيَّنَّ لِلَّهِ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ، وَلَا نَنْفِي ذَلِكَ كَمَا نَفَيْتُمُ الْمُعْتَزِلَةَ وَالْحَمِيَّةَ وَالْخَوَارِجَ. (. . .) وَنَدِينُ أَنَّ اللَّهَ يُرَى بِالْأَبْصَارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا يُرَى الْقَمَرُ لَيْلَةَ الدَّرِّ، يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ كَمَا جَاءَتْ الرِّوَايَاتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَأَنَّ اللَّهَ تَجَلَّى لِلْجِبِلِّ فَجَعَلَهُ دُكَّا. / وَبَدِينَ أَنَّهُ يُقَلِّبُ الْقُلُوبَ، وَأَنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ. وَنُصَدِّقُ بِحَمِيعِ الرِّوَايَاتِ الَّتِي أَثْبَتَهَا أَهْلُ النُّقْلِ. مِنَ النُّزُولِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَأَنَّ الرَّبَّ تَعَالَى يَقُولُ: هَلْ مِنْ سَائِلٍ؟ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ؟ وَمَا نَقْلُوهُ وَأَنْتَوُا، حَلَّاقًا لِمَا قَالَ أَهْلُ الزِّيغِ وَالتَّضْلِيلِ. وَنَقُولُ فِيمَا اخْتَلَفْنَا فِيهِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَمَا كَانَ فِيهِ مَعَاهٍ، وَلَا نَتَدَعِي فِي دِينِ اللَّهِ بَدْعًا لَمْ يَأْذَنْ اللَّهُ بِهِ، وَلَا نَقُولُ عَلَى اللَّهِ مَا لَا يَعْلَمُ. وَنَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يَحْيِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا قَالَ: ﴿وَحَيَّاهُ رَبُّكَ وَأَتْلَاكَ صَفًّا صَفًّا﴾ [المع: 22]، وَإِنَّ اللَّهَ يَقْرُبُ مِنْ عِبَادِهِ كَيْفَ يَشَاءُ كَمَا قَالَ: ﴿وَمَنْ أَرَادَ إِلَهُ مِنْ خَلْقِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، وَكَمَا قَالَ: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى



• فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَمَّا ﴿النجم: 8، 9﴾<sup>(1)</sup>.

انتهى ما يتعلق بما نحن فيه من كتاب الإبانة بحروفه، وفيه كفاية للمصنف.  
وقد مشى على ذلك أكابر أصحابه،<sup>(2)</sup> فقد قال الحافظ ابن حجر في فتح  
الباري في كتاب التفسير:

«قال<sup>(3)</sup> ابن بطال: تفسير الاستواء بالعلو وهو صحيح، وهو الملعب  
الحق، وقول أهل السنة، لأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو، وقال تعالى:  
﴿مُبِينًا، وَفَعَلْنَا عَنَّا يَتَذَكَّرُ﴾ [التوبة: 31]، وهي صفة من صفات  
الذات<sup>(4)</sup>. قال: واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل؟  
وقد نقل أبو إسماعيل الهروي في كتاب الفاروق مسنده إلى داود بن علي  
ابن خلف قال: كنا عند أبي عبد الله بن الأعرابي يعني محمد بن زياد  
اللقمي فقال له رجل: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي» [طه: 5]، فقال: هو  
على العرش كما أخبر. قال: يا أبا عبد الله إنما معناه استولى. فقال  
اسكت لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد. ومن طريق  
محمد بن أحمد بن النصر الأزدي سمعت ابن الأعرابي يقول: أرادني  
أحمد بن أبي داود أن أجده في لغة العرب: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي»  
بمعنى استولى، والله ما أصبت هذا. وقال غيره: لو كان بمعنى استولى لم  
يختص بالعرش لأنه مُستولٍ على جميع المخلوقات. وأخرج أبو القاسم  
اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن الصري، عن أم سلمة أنها  
قالت: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان،  
والحجود به كفر». ومن طريق ربيعة بن عبد الرحمن أنه سئل / كيف  
استوى على العرش؟ فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول،

[177]

(1) الأشعري، الإبانة، ص 43-44، باختصار.

(2) ها صفحتان فارغتان في (س)، والصق في بداية الورقة 229أ، هو استمرار للورقة 227ب.

دون نقص أو انقطاع، وقد كتب في 227ب 'ياص'. وورد في هامش (ها) 'بلغ'.

(3) حاشية في (س، ق 229أ) مفادها: 'بلغ' وقد استطرده المؤلف في النقل عن ابن حجر  
في فتح الباري، حوالى صفتين.

(4) في (ها) صفات الله تعالى.



وعلى الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلىنا التسليم\*، وورد مثله عن مالك. وأحرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال: كنا والتابعون متوافرون بقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما ورد [كذا] به السنة من صفاته. وأحرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعة وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدثون ولا يشبهون، ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون: كيف؟ قال أبو داود: وهو قولنا. قال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا.

وأسد اللالكائي عن محمد بن حسن الشيباني قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب، من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فتر شيئاً منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وفارق الجماعة، لأنه وصف الرب بصفة لا شيء. ومن طريق الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعي ومالكاً والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفات فقالوا كلهم: "أبرئوها كما جاءت، بلا كيف\*". وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الإمام الشافعي يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحد رفقاً، ومن خالف بعد ثبوت الحجة (عليه كفر)، وأما قبل قيام الحجة<sup>(1)</sup> فإنه يعذر بالجهل. وأسد البيهقي بسند صحيح عن ابن عينة أنه قال: "كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت\*". قال البيهقي والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل.

وقال الترمذي في تفسير المائدة. قال الأئمة: نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير، منهم الثوري ومالك وابن عينة وابن المبارك. وقال ابن عد الر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ولم يكتفوا شيئاً منها، وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا من أقر بها فهو مشبه، فسمّاهم من أقر بها "مُعْطَلَة\*". وقال إمام الحرمين

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

في الرسالة النظامية: \*الذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة اتباع سلف الأمة للدليل القاطع أنّ إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر دليلاً لاوشك أن يكون اهتمامهم به فوق / اهتمامهم بمروع الشريعة. وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك هو الوجه المتبع<sup>(1)</sup>. انتهى كلام فتح الباري.

وقال الإمام الرازي في التفسير الكبير في سورة آل عمران: \*المختار: الإيمان بالظواهر وعدم التأويل<sup>(2)</sup>، والله أعلم.

قال [الكازروني]: المقام الثالث، هو ما ذكر في الفصل الأول في جواب الاعتراض الثالث أنّ أهل السنة أثبتوا الصفات الزائدة بقياس الغائب على الشاهد، وهذا الكلام قد نقحناه هناك تنقيحاً كلياً، بحيث صح هناك كلام الشيخ وطابق. فعلى ذلك التقدير الصفات الثماني التي هي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والبقاء أو التكوين معانٍ مشتركة يتناوون الحق تعالى، وهذا القدر من التشبيه وافٍ وكافٍ. ولهذا تُسمى المعتزلة أهل السنة مُشبهة، وهذا بوساطة قياس الغائب على الشاهد الذي هو عين التشبيه. وهذا المقام أقوى وأظهر لأنّ فيه التشبيه واضح بغير شبهة، وكلّما ذكرنا التشبيه هذا المعنى هو مُرادنا به لا غير، ونحن في هذا المعنى موافقون لأهل السنة، (وكلّ ما ورد علينا ورد عليهم، فما هو جوابهم فهو جوابنا. وعلى هذا فالجمع بين التشبيه<sup>(3)</sup> والتزيه من قواعد أهل السنة.

### [حديث التحول في الصور]

الوجه الثاني من الجواب يتوقف على تقديم مُقدمة تكون أساس البناء، وهي أنّه ورد في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. ((أنّ حمّاداً

(1) المغنلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 13، ص 406 وما بعده

(2) ما بين قوسين ليس في (م). حاشية في (ت) مفادها: 'بلغ'.

سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل ترى رينا يوم القيامة؟ قال: نعم، إذا كان يوم القيامة نادى مناد ليتبع كل أمة ما كانت تعبد. فيسقط في النار كل من عبد غير الله تعالى، ويبقى من كان يعبد الله من برٍّ وفاجر. فيأنيهم رب العالمين في أدنى صورة من الصور التي راوه فيها، فيقول: ما تنظرون<sup>(1)</sup>، فيقولون: إنا فارقنا الناس في الدنيا مع الفقر إليهم فكيف نتبعهم؟ فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك! لا نشرك بالله شيئاً. فيقول هل بينكم وبينه علامة؟ فيقولون: نعم / التاق. فيُكشَفُ عن ساق<sup>(2)</sup>. وفيه: فيرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في صورته التي راوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم؟ فيقولون: نعم أنت رينا)). وهذا الحديث يُسمى "حديث التحوّل"، لأنّه تعالى يتحوّل من صورة إلى صورة، وينكرونه في الصورة الأولى، ويعترفون به في الثانية. ولما كان ذات الحق تعالى مُتَقَدِّمًا ومُتَنَزِّهًا عن الصورة وعن التحوّل والتغير، لا جرم يكون معنى الحديث أنّ الذات المُقَدَّسة يجوز أن تُرى في المنام في صورة مخصوصة، وأن تتجلّى في تلك الصورة في اليقظة، كما ورد أنّه صلى الله عليه وسلم قال: ((رأيت ربي في صورة شاب أمرد قطط))، وفي رواية: ((في أحسن صورة)).

قال الإمام الرازي في كتاب تأسيس التقديس: "جائز أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه في المنام في صورة مخصوصة، لأنّ الرؤيا من تصرفات الخيال، وهو لا ينفك عن صورة مُنْخِيَلَةٍ"<sup>(3)</sup>. ومعلوم أنّ الإمام من أكابر أهل السنة، فحيث جَوَّزَ هذا في المنام، فلم لا يجوز أن يجوز مثله في اليقظة، وأن تكون رؤية الله تعالى يوم القيامة، وتحوّله في الصورة من هذا القبيل؟ ولا مانع من ذلك شرعاً ولا عقلاً. وعلى هذا ظهور الحق في الصور بطريق التمثيل، كما أنّ العلم يظهر بصورة اللين، كما مرّ سابقاً في الفصل

(1) في (ما) تنظرون.

(2) (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ) [القلم: 42].

(3) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص 119.

الأول، في الجواب عن السؤال الخامس، فنذكره. فظهر الحق في الصور تشبيه، وتحزده ووجوب وجوده تنزيه، والجمع بينهما متصور، وليس محال. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزَنجِي]: لنذكر جملة من أحاديث التجلي في الصور تنبيهاً للفائدة، منها: ((إذا كان يوم الجمعة نزل الله تبارك وتعالى من عليين على كرميه...))، وفيه... ((... ثم يصعد تبارك وتعالى على كرميه...)).

ومنها: ((إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يُناجي ربه، وإن ربه بينه وبين القبلة)). ومنها حديث زينب أم المؤمنين: ((زوّجني الله من فوق سبع سماوات)). ومنها حديث: ((إذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة))<sup>(١)</sup>. ومنها عند البخاري في "التوحيد" من حديث أبي سعيد: ((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته / التي راوه فيها أول مرة))، ومن [١٧٨] حديث أبي هريرة في الرقاق: ((فيأتيهم الله في غير صورته التي يعرفون))، ثم قال بعده: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون)). وعند مسلم من حديث صهيب: ((فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون))، ثم قال بعده: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون...)).

ومن حديث جابر بن عبد الله: ((فيقولون: حتى ننظر إليك، فيتجلى لهم بضحك)).

وعند الحاكم من حديث أبي سعيد: ((ثم يتبدى الله لنا في صورة غير صورته التي كنا رأينا فيها أول مرة)).

ومن حديث ابن مسعود: ((فيتمثل لهم الرب العالي، فيأتيهم...))، وفي رواية أخرى له: ((ثم يتمثل الله للخلق فلقاهم)).

وعند البيهقي وغيره من حديث أبي هريرة: ((جاءهم الله فيما شاء من هيئة)).

(١) في (ها) زيادة: "وفيه مقال للمحافظ".

وعند الترمذي من حديث ابن عباس، وحسنه: ((أتاني الليلة ربي في أحسن صورة)).

ومن حديث معاذ بن جبل وصححه: ((فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة)).

وعند الطبراني من حديث جابر بن سُمرة: ((إن الله تجلّى لي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي هريرة: ((رأيت ربي في منامي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي رافع: ((رأيت ربي في أحسن صورة)).

ومن حديث أبي أمامة: ((أتاني ربي في أحسن صورة)). ومن حديث أبي عبيدة ابن الحراح: ((رأيت ربي عز وجل في أحسن صورة)).

ومن حديث عبد الرحمن بن عساكر الحضرمي: ((وما لي لا أكون كذلك، وقد تنذ لي ربي في أحسن صورة))، جواباً لمن قال: ما رأيك أسفر وجهها منك الغداة.

ومن حديث ثوبان: ((إن ربي عز وجل أتاني الليلة في أحسن صورة)).

ومن حديث ابن عباس: ((رأيت ربي في صورة شاب له وفرة))، قال الحافظ السيوطي عن أبي زرعة الرازي: إنه حديث صحيح. وفي أكثر هذه الأحاديث ليس ذكر<sup>(١)</sup> المنام فتحتمل أنه رآه بقلّة.

وعند البخاري في أول كتاب 'الاستئذان' عن أبي هريرة: ((إن الله خلق آدم على صورته)). وعند مسلم عنه: ((إذا قاتل أحدكم فليتحجب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته)). وعند الطبراني في الثُّنَّة عنه: ((إذا قاتل أحدكم فليتق الوجه، / فإن الله خلق آدم على صورة وجهه)). وعند الدارقطني عنه: ((إذا صرب أحدكم فليتحجب الوجه، فإن وجه الإنسان على صورة الرحمن)). وعند أبي عاصم أيضاً في الثُّنَّة، والطبراني من حديث ابن عمر بسندٍ رجاله

(١) في (س) ذلك

ثقات: ((فإن الله خلق آدم على صورته)). إلى غير ذلك مما يطول استيفاءه ويتعذر استقصاؤه، فقد بلغت الأحاديث الناطقة بتحلي الحق تعالى في الصفة مبلغ التواتر لمن تتبع الأحاديث، والله اعلم.

قال [الكازروني]: وبعد ما تقررت هذه المقدمة فليشرع في الجواب والله الموفق والمعين:

لما كان التنزيه تميّزاً، لهذا كان تحديداً وتقييذاً. وحيث إن الذات كما تقرّر مبدأ جميع الأحكام والآثار، ولها وجه العينية بالنسبة إلى الأشياء، ولها أيضاً وجه الغيرية. ووجه العينية تشبيه، ووجه الغيرية تنزيه، وفي الواقع إنه من وجه واحد وغير من وجه، لا جرم كان التنزيه فقط تحديداً وتقييذاً، والتشبيه ضرباً أيضاً تحديداً وتقييذاً، وكلا الطرفين إفراط وتفریط. وكمال الاعتدال هو أن لا ينفك عن حيث هو تشبيه، ومن حيث العينية تشبيه، بحيث لا يكون هذا مدعى من ذلك، ولا ذاك من هذا، فإن<sup>(١)</sup> المنزّه الصرف إن علم هذا المعنى أو لم يعلم، وحزّذ التنزيه عن التشبيه، فهو قليل الأدب، والتشبيه الصرف لحائي عن تنزيه كمر وضلال. وعلى هذا فالحق المنزّه من حيثية الذات واحب الوجود من حيث تحرّده عن المظاهر واستغناؤه الذاتي عما سواه، والحق المنزّه من حيثية وظهوره في المظاهر ومعناه ومدنيت. ولا ينبغي أن يبرى الحق من حيثية مبدأ الآثار والأحكام<sup>(٢)</sup> ومقارن وغير مابن، أنه مغزى عن العلق، لأنه من نبت العينية مستحسن في تلك الآثار والأحكام بموجب ((وهو ممكّن أثره كنه)) [الحيد 4]، وأنه ظاهر بتلك الأحكام والآثار ظهور نور الشمس بألوان العرب من ما قرّنه ما بقا، وأن لا يكسى ما هو غير الحق من كل الوجه، بل يكسى ما هو غير من وجه وعين من وجه، وذلك الموحود الحارحي. فيجعل كسوة الحق من حيث العينية حتى لا يصير غير الحق كسوة الحق وقد فعلت ذلك منزّه من

(١) في (هذا مائدة).

(٢) خمسة من حيثية مبدأ آثار والأحكام، مذكّره في حاشية اس، و١١٢، ومبر (لها) مذكّرة ومشطوب عليها.

حيث الذات المُتَرَدِّة عن الكيف، وشبهه من حيث المعية والمُقارَنة ومبدئيه لسائر الأحكام والآثار، وبهذا نصير قائماً في مقعد صدق لا في مقعد كذب، لأنك بينت انوافق في نفس الأمر. فإذا فعلت ذلك سواء كنت في جمع العينية أو في فرق الغيرية فإنك لا يُصيحك ضرر ديني. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: قول الشيخ قدس الله سره:

وَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْحَقِّ

وَتُفَرِّقْهُ عَنِ الْحَقِّ

وَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْخَلْقِ

وَتُكْثِرْهُ مِنْ مَوَى الْحَقِّ<sup>(1)</sup>

فجعل في المصراع الأول: الخلق كسوة الحق، وفي الثاني: الحق كسوة الخلق. فترجمة الأصل للمصراع الثاني غير موافق لمراد الشيخ، لأنه جعل الخلق كسوة الحق، وهو معنى المصراع الأول. وأما المصراع الثاني فالحق هو الظاهر بصور الخلق، إذ لا ظهور للأكوان إلا بالوجود الظاهر لذاته، فلتعينه بمقتضى استعدادات الأعيان الثابتة صار خلقاً لمعروض<sup>(2)</sup> التعين. فالتعنين بالتعنين الحادث المُقْبَدَ إنما ظهر بالوجود الحق، وفي الوجود الحق. فالظهور للحق بالذات وللخلق لظهوره به وفيه. فالظاهر المطلق كسوة الظاهر المُقْبَدَ دون لعكس، لا متناع انفكاك المُقْبَدَ عن المطلق، والله أعلم.

[3] [الاعتراض الثالث: أبو سعيد الخراز لسان من ألسنة الحق]

قال: الاعتراض الثالث، إنه قال في فصل إدريس عليه السلام: «قال أبو سعيد الخراز رحمه الله تعالى، وهو وجه من وجوه الحق، ولسان من ألسنته،

(1) فصوص الحكم، ص 93. والشطر الثاني من البيت الأول مع الشطر الأول من البيت الثاني ليسا في (س، ق 232 ب).

(2) في (هـ) لمعروض.



إنه: 'لا يُعرف الله إلا بجمعه بين الأضداد' (ثم قال) وهو العُنى بأبي سعيد الخراز وغيره من أسماء المُحدثات<sup>(1)</sup>.

[3] الجواب: قد تقرر فيما سبق أن الساري تعالى من حيث به مبدأ الآثار والأحكام له وجه خاص بالنسبة إلى كل ماهية من الماهيات، ليس ذلك الوجه بالنسبة إلى غيرها، فأبو سعيد الخراز رحه من وجوه الحق بلا شك ولا ريب، وفي الحديث الصحيح: ((إذا قال الإمام: "سمع الله لمن حمده"، فقولوا "ربنا لك الحمد"، فإن الله تعالى قال على لسان عبده "سمع الله لمن حمده"))). وهذا حديث نبوي، صلى الله عليه / وسلم، يُحبر عما تقرر سابقاً من (14) كون الحق تعالى مبدأ جميع الآثار، ولكن مدنيته لكل شيء بحسب ذلك الشيء، مثل ظهور النور بحسب الألوان، والصور بحسب المرايا، لأن اختلاف مُقتضيات الماهيات سبب تنوعها واختلاف المبدأ، وذلك بمنزلة الآلة.

وفي هذا المقام الذي يُقال له: 'قرب المرائض' العبد يكون آلة الحق، لأنه تعالى يقول على لسان العبد ويرى بعينه ويقتل بيده، وهكذا سائر القوى ونحوها، أي: كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِذَرْبِكَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُبْصِرُ﴾ [الأنعام: 17]، وقوله: ﴿فَتَلَوْتُمْ بِعُذْبَتِهِمْ أَنَّهٗ يَأْتِيكُمْ﴾ [التوبة: 14]، ﴿إِنَّ أَقْبَلَ بِأَمْرِكَ إِنَّمَا يَأْتِيُوكَ اللَّهُ﴾ [الفتح: 10]، قال الله على لسانه<sup>(2)</sup> إلى غير ذلك. وهذا بخلاف قرب التواقل كما في حديث: ((فني بسمع وبني بصر)) إلى آخره.. حيث إن الحق فيه آلة للعبد.

وعلى هذا فأبو سعيد الخراز لسان من ألسنة الحق. وأما قول أبي سعيد 'لا يُعرف الله إلا بجمعه بين الأضداد' فمعناه أن ذات الساري تعالى من حيث هي واحد [كذا] من جميع الوجوه، وليس فيها حبيثة دور أخرى. ووحدة دور أخرى، كما تقول الفلاسفة. ونحن معهم إلى هذا الموضع مُتفقون، واختلاف واقع بيننا وبينهم فيما بعد هذا، فإن الصفات عندهم عين الذات وحوادث

(1) فصوص الحكم، ص 77.

(2) في (ها) على لسان عبده.

ومفهوماً، وعندما عين الذات وجوداً فقط، وإنها غيرها مفهوماً. وعند الأشاعرة رائدة على الذات وجوداً ومفهوماً. فطريقتنا وسط بين طريقي الفلاسفة والأشاعرة، وخير الأمور أوسطها.

وحيث إن ذات الساري تعالى واحد من جميع الوجوه، فهو أول وآخر من جهة واحدة، وطاهر وباطن من جهة واحدة، وإن كانت أوليته تعالى بالنسبة إلينا من وجه وآخرته بالنسبة إلينا من وجه آخر، وكذلك ظاهريته وباطنيته. وحيث إن الأول بالنسبة إليه عين الآخر، والظاهر بالنسبة إليه عين الباطن، لا جرم كان جامعاً بين الأضداد. وهذا المعنى لا يتصور في غيره تعالى، لأن هذه الحقيقة فيما عداه مفقودة، ولهذا قال / الشيخ قدس سره في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات: «قال أبو سعيد الخراز: ما عرفت الله تعالى إلا بالجمع بين الأضداد. ثم تلا: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد 3]، يريد من وجه واحد، لا من نسب مختلفة كما يراه أهل الفكر من علماء الرسوم»<sup>(1)</sup>.

☆ وأما معنى قول الشيخ قدس سره: «إن الحق هو المُستى بأي سعيد الخراز وغيره من أسماء المُحدثات»<sup>(2)</sup> هو أن الموجود الخارجي كما تقرر سابقاً عبارة عن شيئين: الماهية ومبدأ الأحكام والآثار المُقارن للماهية، وأن الماهية من حيث ذاتها ليس لها وجود، وأن الموجود نفس المبدأ، كما أن ألوان المرايا ليس لها وجود في ذلك الحدار الذي سميناه الخارج فيما سبق، وأن الذي هو مُحقق الوقوع على الجدار إنما هو مُجرد النور لا غير، وإن كان النور في رأي العين مُنصباً واقعاً على الجدار. لا جرم أن المُستى والمشهود والموجود هو "نفس المبدأ"، لكن من حيث تقيده وتعدده وتميزه بآثار كل ماهية، ولهذا اختلفت الأسماء وكثرت من أجل اختلافات<sup>(3)</sup> الماهيات وكثرتها، فافهم ولا توهم!

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 184.

(2) فصوص الحكم، ص 77.

(3) في (ما) اختلاف ورد في هامش (ما) 'بلغ'.

## [4] [الاعتراض الرابع: التشبيه والتنزيه - الظاهر والباطن]

الاعتراض الرابع: إنه قال في فصل نوح عليه السلام

«لَوْ أَنَّ نُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ جَمَعَ لِقَوْمِهِ بَيْنَ الدَّعَوَتَيْنِ لِأَحَابِيهِ، فَدَعَاهُمْ جَهَارًا، ثُمَّ دَعَاهُمْ إِسْرَارًا، ثُمَّ قَالَ: «اسْتَعْمُرُوا زَكَاتُكُمْ إِنَّهُ كَانَ مَعَارًا» [نوح 110]، وَقَالَ «إِنْ دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا \* فَلَمْ يَرْدُّهُ دُعَاؤِي إِلَّا مَرَارًا» [نوح 5، 6]، وَذَكَرَ عَنْ قَوْمِهِ أَنَّهُمْ تَصَامَتُوا عَنْ دَعْوَتِهِ لِعِلْمِهِمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مِنْ إِجَابَةِ دَعْوَتِهِ، فَعَلِمَ الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَقِّ قَوْمِهِ مِنَ الشَّاءِ عَلَيْهِمْ بِلِسَانِ الدِّمِ. وَعَلِمَ تَهُمَ إِنَّمَا لَمْ يُجِيبُوا دَعْوَتَهُ لِمَا فِيهَا مِنَ الْفُرْقَانِ، وَالْأَمْرُ قُرْآنٌ لَا فُرْقَانٌ، وَمَنْ أَقِيمَ فِي الْقُرْآنِ لَا يُصْنَفِي إِلَى الْفُرْقَانِ»<sup>(1)</sup>.

ثم ذكر الشيخ كلامًا حاصله لو أن نوحًا جمع في دعوته بين التشبيه والتنزيه، كما جمع محمد صلى الله عليه وسلم في آية: «لَبَسَ كُنْهَهُ. مِنْ...» [الشورى: 11]، لَقَبِلُوا وَأَجَابُوا دَعْوَتَهُ كَمَا أَحَاتِ أَمَةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحَمَّدًا، فَإِنَّهُ شَبَّهَ وَنَزَّهَ فِي آيَةٍ، بَلْ فِي نَصْفِ آيَةٍ، عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ الْكَافِ غَيْرَ زَائِدَةٍ. / فإثبات المثل تشبيه، ونفي مثل المثل تنزيه. فما دعا (1101) محمد قومه ليلًا ونهارًا بل، دعاهم ليلًا في نهار، ونهارًا في ليل، يعني شَبَّهَ فِي تَنْزِيهِهِ وَنَزَّهَ فِي تَشْبِيهِهِ.

وقال في فصل إلباس عليه السلام في قوله تعالى «لَوْ تَوَزَّنَّا» لَكَ «حَقٌّ نَزَّاهُ مِثْلَ مَا أُورِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ رَسُلُ اللَّهِ مُبْتَدَأًا، وَاللَّهُ حَبِيرُهُ، وَقَوْلُهُ «أَعْلَمُ» حَيْثُ يَحْمَلُ رِسَالَتَهُ أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ رَسُلُ اللَّهِ مُبْتَدَأًا، وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ مُبْتَدَأًا،

(1) فصوص الحكم، ص 70. وقد وردت بداية الافتتاح في (ت) كذا: «وَأَنَّ نُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ جَمَعَ...»، وما أثبتناه من بقية السج، وهو الموافق لنص الفصوص المطبوع تحقيق عميري.

وأعلم حرًا. وعلى الوحي الأول 'رسل الله الله'. وعلى الثاني غيره، وهذا هو التشبيه في التنزيه والتنزيه في التشبيه<sup>(1)</sup>.

[4] الجواب: - أعلم جعلك الله من الورثة المُمحمديين - أن اعتراض السامع في هذا المقام على الشيخ قدس الله سره ناشئ عن عدم الاطلاع على كلام قدماء أهل السنة والجماعة، لأن هذا المعنى الذي أشار إليه الشيخ قدس الله سره قد صرح به أكابر أهل السنة، من جملتهم الإمام فخر الدين الرازي، فإنه قال في كتابه تأسيس التقديس:

«إن المُتشابهات صارت شبهة عظيمة للمخلق في الإلهيات والنبوات والشرائع. أما الإلهيات فربَّ شخص آمن بالقرآن، وقد اعتقد في الباري اعتقادات باطلة مثل التجسيم والتشبيه، ووصفوه بأوصاف تُنافي الألوهية. وأما النّوآت فربَّ شخص عارف بوحى التنزيه وقد اتخذ المُتشابهات مطعنة في النّوّة، ويقول: إنَّ هذا الشخص المُدّعي النّبوة لو كان رسولًا أو نبيًا كان أول مراته أن يعرف ربه، وحيث إنّه لم يعلم ربه ووصفه بصفات المُحدثات امتنع كونه رسولًا أو نبيًا. وأما الشرائع فربَّ شخص قد علم طهارة الرسول صلى الله عليه وسلم من الحهل بالله، ولكن قال: إنَّ القرآن قد بُدِّل وعُيِّر، لأنَّ الله تعالى يقول في القرآن إنّه: هدى وشفاء وبيان وحكمة، ومعلوم بالضرورة أنَّ المُتشابهات (أسباب عظيمة لفساد الخلق، وغاية أنا نحمل أكثر المُتشابهات)<sup>(2)</sup> على أنّه تعالى تكلم بالمجاز كما أولوها بالمعاني المحاربة. ولكن إذا كان المُتكلم بالمجاز موجبًا للقول / الباطل والاعتقاد الفاسد كن واحدًا عليه التصريح بما يدفع تلك الأوهام الفاسدة. وليس في القرآن ما يدل على التسريح بطريق التصريح إلا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. ودلالته على التسريح ضعيفة. كأن مراد الإمام بضعف الدلالة تعفيه

[181]

(1) نصوص الحكم، ص 182. ورد في فصوص الحكم: «قال الله أعلم» موجهة له وحده بالحرية إلى رسل الله. وله وحده بالابتداء إلى «أَعْلَمُ حَيْثُ يَحْمَلُ رِسَالَتَهُ» [الأسماء

124] وكلا الوحيين حقيقة فيه. ولذلك قلنا بالتشبيه في التسريح، وبالتسريح في التشبيه.

(2) ما بين قوسين ليس في (س).

ـ «وَقَدْ أَلَمَّحَ الْعَبْدُ» [الشورى: 11]، مع وجود الكاف، لأن المعنى مع وجوده: "ليس مثل مثله شيء". ثم قال الإمام [العمر الرازي] وقد ذكروا أبحاثاً من الفوائد في إنزال المُتشابهات، ثم عدت تلك الفوائد وقال في الفائدة التي هي آخر الفوائد، وقال: "إنها أقواها: إنه لما كان القرآن مُشتملاً على دعوة الخواص والعوام، وعقول العوام<sup>(1)</sup> لا تفوق لإدراك الحقائق العقلية المحضة، فكل أحد من العوام إذا سمع بآيات موحود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مُشار إليه ظن أنه عدم محض، فوقع في التعطيل! فكان الأصلح للعوام أن يخاطبوا بالفاظ دالة على معص ما يُناسب ما يتخيلونه، وتكون محلولة بما يدل على الحق لصريح<sup>(2)</sup>". إلى هنا ترجمة كلام الإمام فخر الدين رحمه الله.

واقصر الإمام حجة الإسلام الغزالي في كتابه إلبام العوام عن علم الكلام على هذه الفائدة في إنزال المُتشابهات لا غير. وعلى هذا فكلام الشيخ قُلمس لله سره عين<sup>(3)</sup> هذا المعنى، ولكن لما وقع في أسلوب التعبير مُغايرة، توهم القاصرون عن إدراك معنى كلامه أنه خلاف الصواب. وحينئذ فالتشبيه الذي جوزوه لفهم العوام هو ما قال الشيخ قُلمس سره من أن نوحاً عليه السلام لو جمع بين التشبيه والتنزيه ودعا قومه إليهما معاً أجابوه.

وبإانه يطلب بسكاً وتفصيلاً:

فليعلم أن قوم نوح عليه السلام كانوا من عبدة الأوثان. وعبدة الأصنام نوعان:

الأول: كانوا على كمال التنزيه بحيث وصلوا فيه إلى مرنة الإفراط، وكان عبادتهم الأوثان بسبب كمال تنزيههم. بيانه أنهم كانوا يقولون: إن عبادة صانع العالم واجب علينا، ولكن حيث إنه في كمال التنزيه ليس له أهلية عادته ولا

(1) "وعقول العوام" ليست في (هـ).

(2) فخر الدين الرازي، أساس التعليل، ص 247 وما بعدها. وهو بالمعنى وفيه بعض التعبير والشرح. ربما ترجمه المترجم من بعض الكارروبي الفارسي ولم يفعل الصواب العربي من كتاب الرازي؟

(3) ليست في (س)، (م)، وكتب في هامش (هـ) "لعله من أو على".

صلاحيّتنا لها، فنحن نعبد الملائكة لأنهم مُقَرَّبون إليه. وحيث إنّنا لا نرى الملائكة / يتعذّر علينا عبادتهم، فنحن نعبد الكواكب فإنّها هياكل الملائكة وأجسادها، [182] وكلّ من تقرب إلى جسد شخص فقد تقرب إلى روحه. وحيث إنّ المعبود يجب أن يكون منظور العابد دائماً بحيث كلّما أراد أن يُشاهده أمكنه ذلك، والكواكب قد تكون طالعة وقد تكون غاربة، وإذا غربت لم يُمكن مُشاهدتها، اتّخذوا لكلّ كوكب صنماً يكون مُشاهدًا لهم دائماً نيابة عن الكواكب. فالغرض من عبادتهم الصنم عبادة الكوكب، ومن عبادة الكوكب عبادة المَلَك، ومن عبادة المَلَك عبادة صانع العالم. فهذا المذهب كما ترى ناشئ عن كمال الإفراط في التنزيه.

والنوع الثاني: كانوا<sup>(1)</sup> في كمال الانهماك والاستغراق في مُلاحظة الأجسام والجسمانيات بحيث لم يكونوا يتصوِّرون المُجرّدات، بل كانوا يُحيلون وجود المُجرّدات، كالمُجمّعة في ملتنا. وهؤلاء أيضاً نوعان:

الأول: قائلون بوجود صانع العالم، ولكن من كمال التجسيم كانوا يقولون: إنه جسم نوراني في كمال العظمة، وأنّ الملائكة أنوار مُختلفة في الصغر والكبر، فاتّخذوا صنماً في غاية العظم وزينوه بأنواع الجواهر والمعادن، وجعلوه تمثال صانع العالم. واتّخذوا أصناماً آخر مُختلفة في الصغر والكبر وحملوها تماثيل الملائكة. وكانوا يعبدون الأصنام، والغرض عبادة صانع العالم. والقرآن المجيد قد أخبر عن حال هاتين الطائفتين، وهو قوله: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوهُمْ إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: 3].

والنوع الثاني: كانوا مُعطلين، وما كانوا قائلين بوجود صانع العالم، تعالى وتقدّس، وينسبون التأثير في عالم العناصر إلى الكواكب لا غير. وكانوا عالمين بعلم النجوم وأحكامها وخواصها إلى الغاية، فوضعوا الأرصاد، ولاحظوا مُلاحظات عديدة، واتّخذوا لكلّ كوكب صنماً ليكون طلسمًا في تأثير الأمور، ورتّبوا لكلّ طلسم بخورات مخصوصة على كيفيات مخصوصة، وعزائم

(1) ليست في (ت).

مخصصة في أوقات مخصوصة. وكانوا إذا راعوا تلك المناسبات ظهرت / آثار [182] عجيبة من الطلسمات وغيرها. وكانوا يعبدون تلك الأصنام، وكان القصد منها عبادة الكواكب. وكانوا يعتقدون الكواكب آلهة العالم، وأن الشمس إله الآلهة ﴿مُتَحَدِّ رَيْكَ رَبِّ الْعِرْفِ عَمَّا يَصِفُونَ • وَسَلَّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَلَمَّا دَعَا رَبُّ الْمَلَائِكَةَ﴾ [المصافات: 180-182].

فعلم أن عبدة الأصنام ثلاثة أنواع: النوع الأول: كفروا من الإفراط في التنزيه، والثاني: من كمال الإفراط في التجسيم، والثالث: من كمال البلاء والاستغراق في التجسيم صاروا مُعَقَّلَة. والظاهر أن قوم نوح عليه السلام كانوا الثلاثة الأنواع. ولما كان في علم الله القديم أن قوم نوح لا يؤمنون، ويموتون على الكفر والضلال، لا جرم قدر أن تكون دعوة نوح على هذا الوجه ليزدادوا ضلالاً، كما قال تعالى: ﴿لَمَّا يَدْعُرُ دُعَايَ إِلَّا يَزْكُرًا﴾ [نوح: 6]. فكان نوح تارة يدعو إلى التنزيه فقط فيفر منه المُشَبِّهون منهم، وتارة يدعو إلى التشبيه فقط فيفر منه المنزّهون منهم، وكان هذا من مكر الله بهم، لقوله تعالى: ﴿يُمِيلُ بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: 26]، نعوذ بالله من مكر الله. فلو كان نوح عليه السلام يجمع في كلام واحد بين التنزيه والتشبيه كان كل من المُشَبِّهين والمنزّهين سمع منه ما يُناسب خياله، كما مرّ سابقاً عن الإمام الرازي، فكان سبب سماع ذلك المناسب لخياله يُقبل عليه ولا ينفر منه، ويُقبل منه ما جاء به. فلما لم يجمع لم يؤمن به إلا جماعة قليلة، فلو جمع نوح بين الأمرين كما جمع محمد صلى الله عليه وسلم في كلام واحد، مثل آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] لآمنوا كما آمن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، حيث آمن به الجميع.

ثم إن طائفة منهم كان مُقتضى فطرتهم التنزيه المحض، ضلّوا بعد الإيمان به كالمعتزلة، لكن لم يبلغ ضلالهم إلى الكفر، فخلصوا من ورطة الكفر ودخلوا في رتبة<sup>(1)</sup> الإسلام، ودخلوا في سلك أمة الإجابة. وطائفة اقتضت فطرتهم

(1) في (ت) يُمكن أن تقرأ الكلمة أيضاً 'رتبة' لأن الناصح وضع نقطة تحت التاء ومعنى الكلمتين متقارب فالرتبة هي العروة، والرتقة تعني الضم والشد.



التشبه المحصر ضلوا بعد الإيمان به، لكن لم يبلغ بهم ضلالهم إلى الكفر<sup>(1)</sup> كذلك كالمُشبهة. فخلصت الطائفتان من الكفر ودخلوا في الإيمان. / ولكنهما دخلتا في البدعة بقدر ميلهما إلى أحد الطرفين. ولا شك أن شر البدعة بالنسبة<sup>(2)</sup> إلى شر الكفر شر قليل، بل هو خير عظيم، وإن كان بالنسبة إلى خير الإسلام خير قليل.

وطائفة كانت فطرتهم في كمال الاعتدال مثل أهل السنة والجماعة، فلما رأوا أن محمداً صلى الله عليه وسلم جمع في دعوته بين التنزيه والتشبيه، علموا سرّ ذلك ووضعوا كل شيء في محله. وعلموا أنّ سرّ التشبيه أن لا يقع أولو الطبع الجامد في التعطيل، فإنّ ضرر التشبيه أقل من ضرر التعطيل بما لا يتناهى. وطائفة أخرى كانوا من أكابر أهل السنة الجامعين بين النظر والاستدلال، والكشف والحال، علموا أنّ فائدة إنزال المُتشابهات ليس ما ذكر من دفع التعطيل فقط، لأنّه موجب لنسبة الأنبياء إلى إظهار غير الواقع في صورة الواقع، وهذا أمر شنيع، ولا سيما في الإلهيات، بل هذه الفائدة المذكورة مقصودة تبعاً وعرضاً، والمقصود أولاً وبالذات بيان صفاته تعالى وتجلياته. فإنّ الصفات نوعان: صفات تشبيهية وصفات تنزيهية، والعقل بمجرّد فكره ونظره إنّما يصل إلى التنزيهية ولا يصل إلى التشبيهية. فكان بعثه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لإظهار أمور بقصر العقل عن إدراكها بمجرّده إذا خلي ونفسه، كالأمور المُتعلّقة بالمعاد في الحشر والنشر والجنة والنار، وكتعيين العبادات النافعة في الآخرة والمعاصي الضارة في الآخرة، وكالصفات التي اتّصف الباري تعالى بها في نفس الأمر. كالسمع والبصر والكلام وغير ذلك، ولهذا كان أكثر أكابر أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كما مرّ بيانهم ذهبوا إلى أنّ المُتشابهات صفات حقيقية لله تعالى زائدة على الذات، كما تقدّم هذا في الصفات. وأما التحليات فحيث نبيّن لك في المُقدمات السابقة التوحيد الذاتي بالأدلة وصرح الأمثلة، لا جرم علم أنّ جميع العالم صور تجلياته، كما فهم ذلك من

(1) في (س) الكفر.

(2) ليست في (س).

حديث التحول، أي: ومن بقية الأحاديث التي سردناها فيما مرّ. وعلى هذا بإيراد  
[183] المُشابهات مُطابق / لنفس الأمر، وبيان للواقع.

وليست الفائدة دفع التعطيل فقط حتى يلزم كذب الأنبياء عليهم الصلاة  
والسلام، أي: بإيراد غير الواقع في صورة الواقع لضرورة دفع التعطيل، بل  
المقصود منها أولاً وبالذات بيان هذا النوع من الصفات. غاية ما في الباب أنّ  
لها فائدة أخرى هي لازمة للمقصود الأصلي، هي أيضًا مقصودة لكن ثانياً  
وبالعرض، وهي الاحتراز عن وقوع العوام في التعطيل. ولو كان مُراد الحق  
تعالى معرفته بالصفات التنزيهية (فقط لكان في العقول كفاية، لأنّ أكثر عقول  
العلماء والحكماء مُنطبق على القول بالصفات التنزيهية)<sup>(1)</sup> ولم يكن حاجة إلى  
بعثة الأنبياء عليهم السلام في الإلهيات، بل كانت العقول السليمة في الإلهيات  
مُستغنية عنهم، وإنّما كان يحتاج إليهم في الشرائع وأمور المعاد فقط. ولا شكّ  
أنّ الإلهيات أعظم وأشرف أجزاء النبوة، وحيث إنّ الرسل عليهم الصلاة  
والسلام أتوا في الإلهيات بأمور لا يصل إليها العقل بمُجرده، علّم أنّ تلك  
الأمور من الإلهيات معرفتها واجبة في العلم بالله تعالى.

هذا غاية الكلام في هذا المقام. وأما باقي كلام الشيخ قدّس سرّه في هذا  
الاعتراض، فالجواب عنه في غاية الدقة، ويحتاج فيه إلى تقديم مقدمات تكون  
سيّلاً لسهولة فهمه. والله الموفق والمعين.

مُقدمات

الأولى: الكلام في معنى القرآن نوعان<sup>(2)</sup>:

أحدهما تفسير<sup>(3)</sup> وهو راجع إلى مدلول الألفاظ من حيث الدّعة والصرف  
والنحو والمعاني والبيان والبدیع وسبب النزول، وهذا النوع هو المقصود أولاً

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

(2) حاشية في هامش (ها) "بلغ".

(3) كلمة "تفسير" ليست في (ها).

وبالدات. وكل من نعى هذا المعنى، الذي هو التفسير، وادّعى أن للقرآن معنى غير هذا، وأن هذا المعنى ليس مراداً فهو مُلحد وزنديق بلا شك ولا ريب.

والنوع الثاني: تأويل بلسان أهل الإشارات وهو طريق المُحققين من العلماء والأولياء، ولكن له شروط:

الأول: أن يعتقد المعنى الظاهر الذي سَميناه تفسيراً ويعلم أنه المقصود بالذات<sup>(1)</sup>.

الثاني: أن لا يكون المعنى التأويلي مُخالفًا لقواعد العربية، ولو كان / بعيدًا مُتكلفًا. (124)

الثالث: أن لا يُنافي الضروريات الدينية عند العلماء الذين لهم فهم واطلاع تام، وإن كان عند من لا فهم له ولا اطلاع يرى مُخالفًا.

الرابع: أن يكون مؤول ذلك<sup>(2)</sup> صاحب ديانة وأمانة مثل الشيخ الجليل روزبهان في كتابه عرائس التأويل، والشيخ أبي عبد الرحمن السلمي في كتابه حقائق التأويل، والشيخ أبي الحكم ابن برجان، والشيخ محيي الدين ابن العربي قدس الله سرّه العزيز. بخلاف ما إذا كان صاحب فلسفة كالشهاب [السهورودي] المقتول صاحب الألواح والهيكل وحكمة الإشراق، أو زندقة مثل المجريطي<sup>(3)</sup> صاحب رسالة إخوان الصفا، أو باطنيًا أو حروفيًا مثل أصحاب فضل الله الحروفي، أو نقطيًا كأصحاب محمود السنجاني الكيلاني<sup>(4)</sup>، ونحوهم.

فإذا تحقق [كذا] هذه الشروط فالتأويل مُسَلَّم وإلا فلا. ولهذا قال مولانا سعد الدين التفتازاني في شرح العقائد: "فأما ما يذهب إليه بعض المُحققين من أن النصوص على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف

(1) ليست في (س).

(2) بدلًا من "مؤول ذلك"، ورد في (هـ) المؤول.

(3) في (س) "المجريطي". وفي (ت) "مجريطي".

(4) في (س) الكبداسي، الكيلاني أصح (ت. 831هـ) وهو تلميذ فضل الله الأسترآبادي الحروفي (ت. 796هـ).

لأرباب السلوك، يُمكن التطبيق بيها وبين الظواهر المُرادَة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان<sup>(1)</sup>. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزنجي]: قال الإمام الغزالي وغيره من المُحقِّقين: العرق بين تأويلات الباطنية والزنادقة، وبين إشارات المُحقِّقين من الصوفية، هو أن الباطنية والرنادقة ينفون ظاهر القرآن، ويقولون: إنه ليس ما يظهر من معاني الألفاظ مُراقًا، وإنما المُراد شيء آخر يعلمه الإمام المعصوم، أو هم، كقولهم: الصوم هو صوم سر الإمام دون الإمساك عن الأكل. وأمّا الصوفية فإنهم يؤمنون بملول الألفاظ ويفرون بظواهر<sup>(2)</sup> الشريعة ولا ينفونها، ثم يستبطنون رموزًا. ومثل الغزالي لذلك في الإحياء بقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب أو صورة))، قال: "فالملائكة وهم الأجسام النورانية المُطبعة على ظاهرها مُرادَة، والبيت المني من الحجر والطين، والكلب الحيوان المعروف، / والصورة معلومة، جميع ذلك مُراد [184] به ظواهرها، وأن البيت الذي فيه كلب أو صورة لا يدخلها الملائكة على الحقيقة. ثم يفهمون من ذلك إشارة وهي أن الملائكة أشير بها إلى الواردات<sup>(3)</sup> الربانية والمُكاشفات العرفانية، وأن البيت أشير به إلى القلب، والكلب أشير به إلى الأخلاق السبعية الذميمة، والصورة أشير بها إلى كل ما تعلق به القلب من دون الله. فالمعنى بلسان هذه الإشارة أن الواردات والمُكاشفات لا تنزل في قلب فيه أخلاق ذميمة، أو فيه محبوب من دون الله". وعبارته في الإحياء: "الطهارة والنجاسة غير مقصورة على الظواهر المُدركة بالحواس"، ثم قال:

"والنجاسة عبارة عما يُجتنب ويُطلب منه البعد. وخباثت صفات الباطن أهم بالاجتناب، فإنها مُهلكات<sup>(4)</sup>، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم:

(1) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم

الكلام، تحقيق كلود سلامة، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974، ص 192

(2) في (هـ) ظواهر.

(3) في (م) الأنوار.

(4) جاء في الإحياء: "فإنها مع خبثها في الحال، مهلكات في المآل".

((لا تدخل الملائكة بيًا فيه كلب))، والقلب بيت، هو منزل الملائكة، ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم. والصفات الردية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكر والمحب وأخواتها كلاب ناسحة، فأنى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب؟ ثم قال. "ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب، وبالكلمة هو الغضب والصفات المذمومة، ولكن أقول: هو تنبيه عليه. وفرق بين تغيير الظواهر إلى السواطين، وبين التنبيه على السواطين من ذكر الظواهر، مع تقرير الظواهر. ففارق طريق الباطنية بهذه الدققة، فإن هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء الأبرار<sup>(1)</sup>."

وقال في مشكاة الأنوار بعد أن تكلم على بعض بطون قوله تعالى: ﴿مَطْلَعٌ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: 12]، وغيره، ما نصه:

"لا تنظر من هذا النموذج بطريق ضرب المثال رخصة متي في رفع الظواهر واعتقادًا في إبطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: اخلع نعليك، حاشا لله! فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين الموراء لأحد العالمين، ولم يعرفوا الموازنة / بين العالمين، ولم يفهموا وجهه. كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية. فالذي يُحرّد الطاهر طاهري حشوي، والذي يُجرّد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: ((للمقرآن طاهر وباطن، وحد ومطلع)). بل أقول: فهم موسى عليه السلام من الأمر بخلع النعلين أطراح الكونين، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً بأطراح العالمين. وهذا هو الاعتبار، أي: العبور من الشيء إلى غيره، ومن الطاهر إلى السر. وفرق بين من سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ((لا تدخل الملائكة بيًا فيه كلب))، فيقتني الكلب في البيت ويقول ليس الطاهر مُرادًا، بل المراد تخلية بيت القلب عن الغضب، لأنه يسمع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة<sup>(2)</sup>، إذ الغضب غول العقل، وبين

[trans]

(1) العراقي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 49. مع اختلافات طفيفة غير محللة بالمعنى.

(2) حاشية في (س، ق 1239) مفادها: "بلغ".

من يمثل الأمر في الطاهر ثم يقول: الكلب ليس كلًا لصورته بل لمعناه وهي السبعية والصرابة. فإذا كان حفظ البيت الذي هو مقر الشخص والبدن واجبًا عن صورة الكلب، فلأن يحب حفظ بيت القلب، وهو مقر الجوهر الحقيقي الحاصل عن سر الكلب أولى، فأما أجمع بين الطاهر والتر جميعًا، فهذا هو الكامل... (ثم قال): فأقول طاهر حلق العلي منه على ترك الكونين. فالمثال في الطاهر حق، وأدأوه إلى السر الساطع حقيقة، ولكل حق حقيقة<sup>(1)</sup>. - انتهى.

(ونظير ما قال الإمام الغزالي، قول البيضاوي في تفسيره عند قوله تعالى ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ﴾ (البقرة: 260):

«طاووسًا وديكًا وغرابًا وحمامة، ومنهم من ذكر السر بدل الحمامة. قال: وفيه إحياء إلى أن إحياء النفس بالحياة الأبدية إنما يتأتى بإمارة الشهوات والزخارف الذي هو صفة الطاووس، والصولة المشهور بها الديك، وحنة النفس وتعد الأمل المتصف بها الغراب، والترقع والتسارعة في الهوى الموسوم بهما الحمام<sup>(2)</sup>. - انتهى.

وقال فيه عند تفسير قوله تعالى: ﴿ادْعُهُنَّ﴾:

«قل لهن: تعالين بإذن الله، ﴿يَأْتِيَنَّكَ مَنِيًّا﴾ ساعيات مُسرعات، طيرانًا أو مشيًا. وفيه إشارة إلى أن من أراد إحياء نفسه بالحياة الأبدية فعليه أن يقبل على القوى البدنية فيقتلها ويمرح بعضها بعض حتى يكسر سورته فيطاولعه مُسرعات متى دعاهن بداعية العقل أو الشرع<sup>(3)</sup>. - انتهى.

وله ولسائر أمثاله من المُفسرين في تفاسيرهم من أمثال هذا ما لا يُعد ولا يُحصى، فمن أراد أن يتبعها فليتبها، والله أعلم<sup>(4)</sup>.

(1) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص 73-74.

(2) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، ج 1، ص 157.

(3) تفسير البيضاوي، ج 1، ص 157.

(4) ما بين قوسين، وهو مثال البيضاوي ليس في (ت) ويُقدَّر بعشرة أسطر.

وقال الشيخ المُحقّق تاج الدين بن عطاء الله في لطائف المنن:

"إنّ تمسّير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان، وثمّ أفهام باطنه تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه. وقد جاء في الحديث: "لكل آية ظهر وبطن". فلا يصدّك عن تلقّي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومُعارضة: هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله، فليس ذلك بإحالة، وإنّما يكون إحالة لو قالوا: "لا معنى للآية إلّا هذا"، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرّون الظواهر على ظواهرها، مُرادًا موضوعاتها، ويفهمون من الله تعالى / ما أفهمهم"<sup>(1)</sup>. انتهى.

(185)

وقال المُحقّق القونوي في إعجاز البيان:

"كلام الله تعالى صفة من صفاته أو نسبة من نسب علمه، والقرآن العزيز صرورة تلك الصفة أو النسبة العلمية، فله الإحاطة أيضًا. كما نُبّه على ذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَرَأَ فِي الْكِتَابِ مِنْ مَّقُورٍ﴾ [الأنعام: 38]، وبقوله تعالى أيضًا: ﴿وَلَا رَكْبَ وَلَا يَكِينُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 59]. فما من كلمة من كلمات القرآن ممّا يكون لها في اللسان عدة معانٍ إلّا وكلّها مقصودة للمحقّق. ولا يتكلّم مُتكلّم في كلام الحقّ بأمر يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا يقدح فيه الأصول الشرعية المُحقّقة، إلّا وذلك الأمر حقّ ومُراد الله تعالى، فإنّما بالنسبة إلى الشخص المتكلّم، وإنّما بالنسبة إليه وإلى مَنْ شاركه في المقام والذوق والفهم. ثمّ كون بعض معاني الكلمات في بعض الآيات والسور أليق بذلك الموضع وأنسب لأمر مشروحة من قرائن الأحوال كأساس النزل ومياق الآية والقصة أو الحكم أو رعاية الأعمّ والأغلب من المُحاطين وأوائلهم ونحو ذلك، فهذا لا يُنافي ما ذكرنا لما سبق التّيه

(1) ابن عطاء الله تاج الدين أحمد السكندري، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ط2، ص136-137، بتصرف. وكلمة "انتهى" بعد الاقتباس ليست في (ت).



عليه في سر القرآن<sup>(1)</sup>، وأن له ظهراً وباطناً وحداً ومطلقاً، ولطه بطن إلى سبعة أبطن إلى سبعين<sup>(2)</sup>، - انتهى.

وقال إمام التحقيق الشيخ محيي الدين قُدس سرّه في الباب الثامن والخمسين وخمسة من الفتوحات في الاسم الباري:

«وعند أهل الله تعالى كلّ الوجوه الداخلة في حيلة تلك الكلمة صحيحة صادقة، فهم المؤمنون حقاً، وقد أعدّ الله للمؤمنين مغفرة وأجرًا عظيمًا<sup>(3)</sup>». وقال في المقدمة: «وأما العاقل اللبيب الناصح لنفسه فلا يرمي بشيء من علوم الأسرار إذا كان ممّا لا تحيله العقول السليمة، ولا تهذّركنا من أركان الشريعة، ولا تبطل أصلاً من أصولها<sup>(4)</sup>». انتهى ملخصاً.

وإذ قد علمت أنّ الصوفية يُقرّون الظواهر على ظاهرها، ويؤمنون بها، وأنّ ما يذكرون من الأسرار من الإشارات، هان عليك وسهل فهم ما قاله في الفصوص من الأسرار، ولا سيما في قصّ نوح، فإنّه جميعه بلسان الإشارة.

ونظيره ما قاله / في آخر الباب الخامس من الفتوحات في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَلَيْسَ كَفَرًا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ • حَتَّمَ اللَّهُ...﴾ [البقرة: 6] الآية، حيث قال: قال تعالى: ﴿إِنَّ أَلَيْسَ كَفَرًا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ • حَتَّمَ اللَّهُ...﴾ [البقرة: 6]، [7] إلى آخر الآية،

«إيجاز البيان فيه: يا محمد إنّ الذين كفروا ستروا محبتهم فيّ عنهم، سواء عليهم أنذرتهم بوعيدك الذي أرسلتك به، أم لم تُنذرهم، لا يؤمنون في كلامك، فإنّهم لا يعقلون غيري وأنت تُنذرهم بخلقي، وهم ما عقلوه ولا شاهدوه. وكيف يؤمنون بك وقد حَتَّمْتُ على قلوبهم، فلم أجعل لهم متسعاً

(1) ورد في (ت) «الذات»، وهو خطأ؛ وما أثبتناه من نية النسخ ومن النص المطروح، وهو مناسب للسياق.

(2) القوتوي، إيجاز البيان في تأويل أم القرآن، ص 334.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص 212.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 31، ملخصاً بتصرف.

لغيري، وعلى سمعهم فلا يسمعون كلامًا في العالم إلا مني، وعلى أبصارهم عشاوة من بهائي عند مُشاهدتي فلا يُبصرون سواني. ولهم عذاب عظيم عندي، أردتهم بعد هذا المشهد السني إلى إنذارك، وأحجبهم عني، كما فَعَلْتُ بك بعد "قاب فوسين أو أدنى" قَرَبًا: أنزلتك إلى من يُكَذِّبُكَ ويردّ ما جئت به إليه مني في وجهك، وتسمع في ما يضيق له صدرك. فأين ذلك الشرح الذين شاهدته في إسرائيل؟ فهكذا أمثالي على خلقي الذين أخفيتهم؛ رضائي عنهم، فلا أسخط عليهم أبدًا<sup>(1)</sup>.

ثم قال ابن عربي:

«بسط ما أوجزنه في هذا الباب: انظر كيف أخفى أولياءه سبحانه في صفة أعدائه، وذلك لما أبدع الأبناء من اسمه اللطيف، وتجلّى لهم باسمه الجميل، فأحبّوه تعالى، والغيرة من صفات المحبة في المحبوب. والمحبة بوجهين مُختلفين: فستروا محبته غيرة منهم عليه كالشيلي وأمثاله، وستروهم بهذه الغيرة عن أن يُعرفوا، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أي: ستروا ما بدا لهم في مُشاهدتهم من أسرار الوصلة، فقال: لا بدّ أن أحجبكم عن ذاتي وصفاتي<sup>(2)</sup>، فتأهوا لذلك، فما استعدوا. وأنذروهم على لسان الرسول في ذلك العالم، فما عرفوا لأنهم في عين الجمع، وخاطبهم من عين التفرقة، وهم ما عرفوا عالم التفصيل، فلم يستعدوا. وكان الحب قد استولى عليهم سلطانه، غيرة من الحق عليهم في ذلك الوقت. وأخبر نبيه صلى الله عليه وسلم روحًا وقرآنًا بالسبب الذي أصابهم عن إجابة ما دعاهم إليه، فقال: ﴿خَسَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، فلم يسمعها غيره، / (111) ﴿وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾، فلا يسمعون سوى كلامه على ألسنة العالم، فيشهدونه في العالم مُتَكَلِّمًا بلغاتهم، ﴿وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ عِشْوَةً﴾ من سناء -إذ هو النور- وبهائه، إذ له الجمال والهيبة، يُريد الصفة التي تجلّى لهم فيها، المُتقدمة، فأبقاهم غرقى في بحار اللذات بمُشاهدة الذات. فقال لهم: لا بدّ لكم من عذاب

(1) الفتحاح المكية، ح 1، ص 115.

(2) ورد في الفتحاح "بصفاتي".

عظيم، فما فهموا ما العذاب لانحداد الصفة عندهم. فأوحى لهم عالم الكون والفساد، وحيث علمهم جميع الأسماء، وأمرهم على العرش الرحماني، وفيه عذابهم، وقد كانوا مخوفين عنه في حرائر صوبه. فلما أبصرتهم الملائكة حوت سحوداً لهم، فعلموهم الأسماء. فأما أبو يزيد فلم يستطع الاستواء ولا أطاق العذاب، فصعق من حينه. فقال تعالى: ردوا علي حبيبي فإنه لا صبر له عني، فحجب بالشوق والمخاطبة. وبقي الكمار، فرل<sup>(1)</sup> من العرش إلى الكرسي، مدت لهم القدمان فنزلوا عليهما في الثلث الباقي من ليلة هذه الشاة الحبة إلى سماء الدنيا النفسي. فخطبوا أهل الثقل<sup>(2)</sup> الذين لا يقدر على العروج: هل من داع فيستجاب له؟ هل من تائب فيتاب عليه؟ هل من مستغفر فيغفر له؟ حتى يصدع الفجر. فإذا انصدع الفجر ظهر الروح العقلي الموري، فراجعوا من حيث حاولوا. قال صلى الله عليه وسلم: ((من كان مواصلاً فليواصل حتى الشحر))، فذلك أوان «يُقَرَّ مَا فِي الْقُورِ» [العائيات. 9]، فكل عبد لم يحذر مكر الله فهو مخلوع، فافهم<sup>(3)</sup>. - انتهى.

وقال قدس الله سره في كتاب الإسفار، في سفر النجاة، وهو سفر نوح، بعد ما ذكر إنشاء نوح للسفينة، وسخرية قومه، والتور والطوفان.

«اعلم أيها الخليل، السر اللطيف الذي أقامه الحق في هذه المسألة، منزلة نبيه نوح عليه السلام. قد سوى سفينتك وصنعها بيديه ووجهه، وكانت عند وجهه بعينه، يعني محفوظة بحيث يراها، يقول الله سبحانه: فمن أتى حتى ينزل الحق لك هذا النزول، ولا سيما من مقام الأنا؟ ثم إن نفسك لأماراة بالسوء وشيطانك ودنياك وهواك يسخرون بك ما دمت تشي هذه سفينة نشاة النجاة. والتور محل النار إلى جانبك، تقول لهم: مه يخرج / (187)

لحاء، وهم قد تحققوا أن المقابل من جميع الوجوه لا تسهيل المقابلة أصلاً،

(1) في (ها) فنزلوا، وهو موافق للفتوحات.

(2) في (ت) الثقل. وما أثبتناه من بقية النسخ وهو موافق للفتوحات.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 115-116.

مسخروا، وقالوا: إنك باقصر العقل. فما فرّقوا بين محلّ النار والماء، ودلّك لجهنهم بحقّ هذا العالم وصوره، فلو علموا أن النار صورة في الجوهر، والماء أيضًا صورة في الجوهر، لما مسخروا، وإنّما تخيلوا أنّ الماء جوهر وأنّ النار جوهر، ثم تقابلا فأحالوا ما قال وسخروا منه، وأنت مُشتغل بإنشاء سفيتك. أي. سفينة نجاتك واستعدادك لأمر الله تعالى عن أمر الله سبحانه وهو "الآن" (1).

فقل للساخرين: إنهم هلكوا في شيء، فهم لما هلكوا لا يخرجون منه أبدًا. وريفة: فاركب سفيتك بالباء التي هي اسم الله تعالى، وأقم ألف التوحيد بين الباء وسين "بإسم"، فإنّك لا ترى في هذه الرحمّن الرحيم، فنحن نتخلّف عن سفيتك، فإنّ جريدها وهي الحفظة، وبالباء مرساها بساحل الجود الإلهي. فإنّ بالجود ظهر الوجود، فظهر بالجودي ما كان في السفينة. فالق في سفيتك من كلّ زوجين اثنين للتواء والتدّسل، فإنّ بضرب العالم العلوي في العالم السفلي تكون أنت والمتوالدات كلّها، فلا بد من تحصيل الزوجين في هذا السفر، فإنّه سَقَرٌ هلاك. ولما كان الماء يُماثل العلم في كون الحياة منهما حشًا ومعنى، لهذا هلكوا بالماء لرفعهم العلم. وكان من التنور لأنهم ما كفروا إلّا بماء التنور، وما ردّوا إلّا العلم الذي شافهم به على لسان تنور جسمه، وما علموا أنّه مُترجم عن معناه الذي هو التنور المطلق. فانحجبوا بماء التنور عن التنور، وما علموا أنّه التنور دخلت عليه تاء تمام الشأ بوحود الجيم، فعاد تنورًا (2). إلى آخر ما قال رحمه الله.

ودكر في كتاب التنزيلات الموصلية في فلك نوح (في أسرار نوح ما هو أعجب وأغرب من ذلك، فهل يظن عاقل أنّ الشيخ قدّس الله سرّه لم يؤمن بوحود نوح) (3) وكفر قومه، وأنّه أنكر المعاني الظاهرة التي هي مدلولات الألفاظ، وأنّ محمدًا ما دعا قومًا إلى الإيمان وكفروا به، وأنّ القرآن ظاهره غير

(1) في (ت) واستعدادك لأمر الله سبحانه وهو الآن.

(2) من محرم، الإسفار عن نتائج الأسفار، تحقيق ديبس عريل، ص 42-44.

(3) ما بين قوسين ليس في (س). وفي (ت) ورد قبلها: في فلك نوح.

مراداً معاذ الله، إنَّ هذا إفك مُفترى! بل آمن بجميع ظواهر / القرآن والأحاديث، (177) وأجراها على حقائقها اللغوية، واستبط منها الأحكام الأصلية والفرعية، ثم بعد ذلك استبط منهما بطوناً وإشارات منحه الله فهمها. ألا ترى أنه شرط في تلك الأسرار أن لا تحيله العقول السليمة، ولا تهذ ركناً من أركان الشريعة، ولا تطل أصلاً من أصولها، كما مرَّ عنه قريباً. فكل ما ذكره الشيخ في مثل هذه البطون من هذا القليل إنما هي إشارات، مع الإقرار بالظواهر، والإيمان بها.

وكذلك هنا، فنوح مُراد على حقيقته، وقومه مُرادون على حقيقته، وكفرهم وإبائهم كل ذلك مُراد. ثم بلسان الإشارة، يستبط منه معنى آخر. ولذا ترى الشيخ قدس الله سره في فص نوح يُشير بالضلال إلى الحيرة في حب الله، ويقول: ﴿يُرِيْلَ السَّمَّةَ عَلَيْكَ يَذَرَا﴾ [نوح: 11] إلى المعارف العقلية، وبالأموال إلى ما يميل به إلى الله، وبالولد إلى ما أنتجه النظر الفكري، وبالليل إلى التنزيه، وبالنهار إلى التشبيه، وبالظالمين إلى الظالمين لأنفسهم، المُصطفين الذين أورثوا الكتاب. ويقول فيه: المُحمدي كذا، المُحمدي كذا، ومُراد الأولياء المُحمديون، ولذا قال في آخر الفصل: «ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقى في فلك نوح، وهو في التنزلات الموصلية»<sup>(1)</sup>. وهذا المسلك أولى وأقوى من بقية المسالك التي سلكها الأصل، وأقلّ تكلفاً، والله أعلم.

قال [الكازروني]: المُقدمة الثانية، سبق تلويح في جواب الاعتراض السادس من الفصل الأول إلى أن جميع الأشياء عند هذه الطائفة حي ناطق، وعالم ومُسَبَّح، ومرّت آيات وأحاديث تدلّ على هذا، فنقول بناءً على ذلك: إنَّ جسد بني آدم من حيث هو له حياة ذاتي يعرف ربه ويُسَبِّحه، ولو كان صاحبه كافراً بربه ولم يُسَبِّحه قط ولم يعرفه. أي: وقد مرَّ ذلك في كلام الشيخ قدس الله سره عند ذكر أهل النار وشهادة الجوارح فراجع. ونفسه لناطقة من حيث إنَّه شيء وداخل في عموم ﴿لَا يَمُنُّ شَيْءٌ إِلَّا بِشَيْءٍ يَحِدُّ﴾ [الاسراء: 44] كذلك، وهي

(1) قصص الحكم، ص 74. وورد في نعر عبيدي: 'في فلك نوح'، وأشار في الهامش إلى نسخة أخرى: فلك نوح. حاشية في (ت) مقدّمها. 'بلغ'.

(١٣١) من هذه الحبيبة عالمة برتها وتُسبح بحمده، / وإن كان صاحب النفس عاقلاً عن هذا المعنى.

وهذا المعنى شبه بقول أفلاطون: \*إنَّ النَّفْسَ عالمة بجميع العلوم، وجميع المعلومات موحدة في ذاتها، وإنَّ تعلُّم العلوم واكتسابها عبارة عن \*التذكر\* والانتعاش إلى ما هو حاصل فيها. ولهذا إذا وجدت مسألة في ذاتها قبلت، وإن لم تجد لم تقل، لكنها بواسطة التعلُّق بالجسد والانهماك في الشهوات غفلت عن نفسها وعما هو فيها. فهي تعلم ولا تعلم أنها تعلم\* -انتهى-

والصوفية يُسمون هذا علماً فطرياً. وأيضاً جسد بني آدم من حيث تعلُّق الروح به له حياة عرضية، وكلُّ علم يحصل للروح بواسطة الجسد فهو علم كسبي، لا بمعنى أنه حصل بطريقة النظر والاستدلال، بل بمعنى أنه حصل بواسطة الجسد. وعلى هذا فالجسد له العلم النظري لا غير، والروح له علم فطري من حيث إنه شيء من الأشياء المُتَبَّعة، وعلم كسبي من حيث جسده، وجميع الأشياء عالمة بالعلم الفطري وموحدة، ولا سيما بنو آدم، ﴿يُطَرِّتْ أَقْوَى النَّبِيِّ طَرَّتْ نَفْسٌ عَلَيْهِ﴾ [الروم 30]. وفي الحديث: ((كل مولود يولد على الفطرة))، وإنما يكفر بالعلم الكسبي، وهو معنى: ((ثم أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)).

المقدمة الثالثة<sup>(١)</sup> قد يكون بعض المحجوبين مثل عوام أهل الإيمان، والُتراد بالعوام في هذا المقام مَنْ عدا أهل الكشف والولاية الذين هم أرباب التحلي والشهود، لا يكون عنده علم يعلم جسده وروحه الفطريين. وقد يكون بعض الكفار من اليهود والنصارى وعدة الأوثان يقول قولاً أو يفعل فعلاً، وسب ذلك لقول أو الفعل ومدَّاه علمه الفطري، وليس عنده علم بذلك العلم. وسمع كامل صاحب كشف ونجل مثل نبي أو ولي ذلك القول، أو يرى ذلك الفعل ويعلم أن سه ومدَّاه لعلم الفطري الذي لجده، وهو محجوب عنه، أو ندي لروحه وإن لم يعلم هو. وذلك الكامل يجيب ذلك المحجوب بعبارة تحتمل

(١) حاشية في (ت) مصادها \*بلغ\*.

وحجيب. وجه تناسب العلم الفطري، ووجه تناسب المحجوب من حيث العلم الفكري.

وذلك المحجوب يفهم الوجه الثابت لفطرته بالفطرة، ويدل على ذلك بالعكس، ويفهم الوجه الثابت له بالمفكرة وبغضه الفراد وإذا سمع كامل آخر ذلك الجواب يعلم الوجه الفكري ويعلم الفطري أيضاً ويقول إن الكامل المَحْبُوب أراد من هذا الجواب معنى، وهذا الحامل إذا سمع المعين يقول هي المعنى الفكري: إنه المراد، وعن الفطري إنه بعد أو هو واقعي، وسبب ذلك عدم معرفته بمقاصد الكلام.

وينبغي أن لا يغفل<sup>(1)</sup> عن هذه المُقَدِّمات، فإنها تمنع فيما بعد من أحجية الاعتراضات الآتية إن شاء الله تعالى.

وإذا قد ظهرت هذه المُقَدِّمات على خاطرك فليعلم أن قول الشَّح قدس الله سره في كلام نوح عليه السلام: «إِنْ دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا» [نوح ٩] يعني ليلَ لُتْرِيه ونهارَ التَّشْبِيهِ، من باب الإشارة لا من باب العبارة والتفسير. إذ لُتْرِيه هي المُعَامَلَةُ والمُشَابَهَةُ، وهو أمر سلبي عديم، فلا يدرك من الذات المُتَرَهَّة إِلَّا السُّلْبُ، وأما هي في حد ذاتها فلم تُدْرَك، كما أن الطُّمَّة عبارة عن الليل، لأنها أمر عديم ولا يصر فيها شيء، فهو عدم الإدراك، فالليل يُناسب لُتْرِيه. والنهار عبارة عن النور، والنور أمر وجودي وهو يُدْرَك، ويُدْرَك بوساطته الأشياء أيضاً. والتشبيه كما تقدم إثبات صفات وجودية حقيقية مثل السمع والبصر والكلام واليدبس وعمره، والصفات الوجودية لها ظهور، فالنهار يُناسب النور. وقس قوله في قوله تعالى: «ثُمَّ يَكُنْ مِنْكُمْ رَجُلٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنَ اللَّهِ وَيَسْمَعُ لِمَن يَشَاءُ مِنْهُمْ وَيُخَوِّفُهُمْ سِرًّا وَلَهُ جَنَّةٌ مِّنْ دُونِ هَذِهِ فِيهَا نَجْمٌ مِّثْلُ الْقُرْآنِ» [نوح ٩]، أن الإعلان تشبيه، والإسرار لُتْرِيه.

وأما قوله: «فَعَلَّمَ الْعِلْمَ بَالَهُ الَّذِي أَشَارَ بِهِ نوحٌ فِي حَزَقِ قَوْمِهِ مِنْ نَسَبِهِ عَلَيْهِمْ بِلِسَانِ الذَّمِّ»<sup>(2)</sup> حيث إن الله قدَّر في أول الأزل أن قوم نوح لا يؤمنون.

(1) في (س) يعقل.

(2) قصص الحكم، ص 70.



وأنهم يصرون على الكفر من كمال غضب الله وقهره وجلاله ومكره واستدراجه، صارت دعوة نوح عليه السلام إياهم سباً لزيادة ضلالهم، من قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾. فكان نوح عليه السلام تارة يدعوهم إلى التنزيه فقط، وتارة إلى التشبيه فقط. ولما كان الكمال في الجمع بين التنزيه والتشبيه، وكان قوم نوح يعلمهم الفطري الروحي، والفطري / الجسدي يعلمون أن الكمال في الجمع بينهما، وإن كانوا غافلين عن هذا المعنى بحسب علمهم الفكري، ولهذا فرّوا ولم يجيبوه. (وحيث إن نوحاً عليه السلام من كمل الرسل وأولي العزم ليس يخفى عليه هذا المعنى البتة، فمدحهم من حيث الفطرة بلسان الذم من حيث الفكرة، وقال: إني دعوتهم في نهار التشبيه، وفي ليل التنزيه، فما زادهم دعائي يدهم إلا فراراً وضلالاً)<sup>(1)</sup> من حيث الفكرة والعقل الذي هو قاعدة التكليف.

إن قيل: بعثة الرسل للمهداية والنجاة لا للإضلال والهلاك، وحيث إن الدعوة إلى التنزيه تحديد، وإلى التشبيه فقط تقييد، كما تقرّر سابقاً، وإتھما بالنسبة إلى الجمع بينهما نقص وموجب للنفور، كان مقام نوح عليه السلام منزهاً عن مثل هذه الدعوة.

قلنا: إن بعثة الرسل أولاً وبالذات للمهداية والنجاة كما ذكرت، ولكن قد يلزم من بعثتهم ثانياً وبالعرض ضلال وهلاك. والتنزيه فقط مرتبة عظيمة، ومن مراتب الكمال. والتشبيه فقط نوعان: أحدهما: منموم وهو تشبيه الحق بالخلق في الذات، كما تقوله المجسمة، وهو كفر، وأقلّ شخص من أمة نوح يجعل عن أن ينسب إليه هذا التشبيه، فضلاً عن نوح. والثاني: محمود وهو التشبيه بالمعنى السابق، بمعنى إثبات الصفات الثبوتية له، وهذا التشبيه أيضاً مرتبة عظيمة ومن مراتب الكمال. وأكمل منهما<sup>(2)</sup> الجمع بينهما، وهذه المرتبة من خواص محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه أفضل من نوح، وأول الرسل نوح، وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم.

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

(2) بدلاً من "وأكمل منهما" ورد في (ها) "وأكملها".

قال الشيخ قُلس سرّه في هذا الموضع: «بأن التنزيه فقط والتنشبه فقط «فُرْقَانٌ»، والجمع بينهما «قُرْآنٌ»، ولهذا ما احتج بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس، و«بأن كُتِبَ» [الشورى ١١]، جمع بينهما، وهو قرآن كما تقدم سابقاً، وبهم «القرآن» هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: هذا خبط عظيم، وتطويل من غير طائل. فإن القرآن إما أن يُجرى على ظاهره فيكون تفسيراً، وإما أن يؤخذ بظاهره فيكون تأويلاً وإشارة واعتباراً، / كما قرره هو [الكازروني] فيما تقدم. وحيث قد أُخِري على ظاهره [١٥٥] وجب أن يُفسر نوح بالرسول المعلوم، وقومه بالكفار المبعوث هو إليهم، والليل والنهار بالوقتَيْن المعلومَيْن، والفرق بالانفصال بالعدّة، والكفر على معناه الحقيقي، وهو الجحود والإياء وتكذيب الرسل، إلى غير ذلك. وهذا لا بد من الإيمان به كما مرّ، وإلا كان إلحاداً وزندقة وباطنية. وإن أُشير إلى بطلونه وأشير إلى أسرارهِ وجب جعل كلماته كلها كذلك، كما مرّ نقلاً عن الإسفار في سفر نوح أن نوحاً: أنت، والسفينة: جسمك، والتور: نفسك، وغير ذلك. وقد مرّ عن الأصل أن كلام الشيخ في قصر نوح بلسان الإشارة، وهو كما قال: «فحُثِّه نوحاً حقيقة، وقومه قومًا حقيقة، وجعل الليل والنهار نسيباً وتشبيهاً، وبحو ذلك تخليط، ولا يليق التخليط في مقام التحقيق. فيبني أن يجعل نوحاً إشارة إلى شيخ المرشد الذي على قدم نوح، والقوم عدّة عن مالكي طريق الله، ويجعل الليل والنهار إشارتين إلى التنزيه والتنشبه، ويُطوّل إشارة إلى الله، وهكذا حتى ينتظم الكلام انتظاماً تاماً. وعلى هذا فلا إشكال، ولا يحتاج إلى هذه التكلّفات التي ارتكبتها الأصل في تلك المُقَدِّمات، وسهل لحوب عن بنية الاعتراضات الآتية المُتعلِّقة بفرض نوح كما منه عليه. وقد أسف من كلام شيخ قُلس سرّه في الفتوحات والإسفار وغيرهما ما يزيد هذا نقصاً، ويكرس سورة الاستبعاد. والله يقول الحق، ويهدي إلى صيل الرشاد، به ردّوف بالعدد، والله أعلم.

قال [انكارزومي]<sup>(1)</sup>: وأما توجيه كلام الشيخ فُدس سرّه في آية: «لَنْ يُؤْمِنَ حَتَّى يُؤْتَى بِشَيْءٍ مِّمَّا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ» [الأنعام: 124] الآية، فأمر عجيب، وطرز غريب، والمُنكَرُون العليمو الفهم والقليلو العلم في الباب طعنوا طعنًا كليًا في جناب الشيخ فُدس سرّه. وقبل الشروع في تحقيق ذلك ننقل بعض كلام الشيخ في باب «الإشارة» ليكون توطئة لتحقيقه، والله الموفق.

قل الشيخ فُدس سرّه في الباب الرابع والخمسين من الفتوحات المكية:

«إِنَّ أَصْحَابَنَا / لَمْ يَصْطَلِحُوا عَلَى مَا أوردوه في شرح كتاب الله إِلَّا بتعليم إلهي لم يعلموه علماء الرسوم، فإذا سألتهم كيف شرح ذلك؟ قالوا: إنه مثل الفأل، كما إذا كان شخص في أمر من الأمور ضيق الصدر ومُتفكرًا فيه، ونادى شخص شخصًا آخر فقال: "يا فرج"، استبشر ذلك الضيق الصدر بذلك وعُدّه شارة، وقال فرح الله عني هذا الضيق. كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال مُصالحة المُشركين حين منعه من دخول المسجد الحرام، حيث جاء رجل من المُشركين اسمه سهيل، فقال صلى الله عليه وسلم: «(سَهْلَ الأمر)». والحال أن أباه لم يُسمّه سهيلًا ليسهل ذلك الأمر، بل جعل له اسم علم ليعرف ويمتد عن غيره»<sup>(2)</sup>.

وإذا كان معنى الإشارة عند الشيخ فُدس سرّه (هذا، علم أن معنى ظاهر الآية مقصود بالذات، وهذا المعنى الذي ذكره الشيخ فُدس سرّه)<sup>(3)</sup> من قبيل الإشارة. وعلى هذا إذا كان أحد من أهل مُشاهدة الله تعالى وتجليه في الأشياء وظهوره فيها كما تقرر سابقًا وتحزّر وتكرّر، وقد استغرق في هذا الفكر، وكان قوله صلى الله عليه وسلم: «(هذه يد الله)»، وأشار إلى يده صلى الله عليه وسلم المُباركة في صميره، وقوله تعالى: «(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)» [الأنفال: 17]، وقوله حل وعلا: «(إِنَّ إِلَهِكَ يَأْتِيكَ بِأَيُّمُوكَ إِنَّمَا يَأْتِيُوكَ اللَّهُ بِدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)» [المنح].

(1) في (س): قلت.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 281، ملخصًا.

(3) ما بين قوسين ليس في (س).

[10]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَهُمْ نَبَأٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [النور: 6]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]، في سرّه. وقوله صلى الله عليه وسلم عن ربه سبحانه وتعالى: ﴿كُنْتُ سَمْعَهُ (... ) وَبَصَرَهُ (... ) وَلِسَانَهُ (... ) وَيَدَهُ (... ) وَرِجْلَهُ (... )﴾، حاله، وقد دخل في مجموعته<sup>(1)</sup> "وحدة الوجود" كما تقرر سابقاً وتحزّر، بحيث لا يلوح على قلبه غير ذلك. ثم يتلو الآية السابقة أو يسمعه من أحد فلا شك أنه يقع في فهمه أن رسل الله الله. وتوجيه هذا على الطريقة التي ذكرها الشيخ قدّس سرّه. وتفصيله أن قوله تعالى: ﴿وَلَا جَاءَهُمْ نَبَأٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾ [الأنعام: 124] وهنا الوقف، يعني: رسل الله<sup>(2)</sup>. فنائب الفاعل الضمير المُترّاجع إلى الرسول، فكأنه قيل: كيف تؤمنون مثل الرسول رسل الله؟ الله فهو مبتدأ، وخبر على التأويل الذي بيّناه في جواب / الاعتراض [11] على قوله: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"، فتذكر. ثم قال: ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124]، يعني هو أعلم، فهو خير مبتدأ محذوف. وهذا الوجه الإشاري يفيد التشبيه، لأن كون الرسل عين الله تشبيه، لكن لا من حيث الجسم والروح والماهية الممكنة، بل من حيث "وحدة الوجود" كما تقدم. والوجه التفسيري يُفيد التنزيه، لأن كون رسل الله غير الله من حيث الماهية المُمكنة جسداً وروحاً عين التنزيه. فهذه الآية الكريمة باعتبار معنييه التفسيري والإشاري تنزيه في تشبيهه، وتشبيه في تنزيهه. فالشيخ قدّس سرّه مِنْ طَفَنِ الطاعنين مُعَرِّى ومبرأ، وإنما سبب طعنهم عدم الاطلاع على الحقائق، وعلى معارف هذه الطائفة.

### [5] [الاعتراض الخامس: الدعوة مكر بالمدعو]

الاعتراض الخامس: إنه قدّس سرّه قال في نصّ نوح أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُؤًا مَكَرًا كَبِيرًا﴾ [نوح: 22]، لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو<sup>(3)</sup>. ثم قال

(1) في مجموعته "ليست في (س)".

(2) في (ت) وردت "رسول" بدلاً من "رسل". ولآية: ﴿وَلَا جَاءَهُمْ نَبَأٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَفَلَا يَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124].

(3) فصوص الحكم، ص 71.

بعده بأسطر: «وقالوا في مكرهم: ﴿لَا نَدْرُءُ إِلَهَكَ وَلَا نَدْرُءُ وَدًّا وَلَا مَوْلَا وَلَا يَمُوتَ وَيُؤْتَى وَتَرًا﴾ [سوح 23]، فإنهم لو تركوهم جهلوا من الحق قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهًا (خاصًا)<sup>(1)</sup> يعرفه من عرفه ويجهله من جهله<sup>(2)</sup>.

[5] الجواب: إن لفظ<sup>(3)</sup> المكر وقع في مواضع من كلام الله تعالى، وأضيف إليه تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَكُرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكِرِينَ﴾ [آل عمران 54]، وقال تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا أَقْصَا الْقَوْمِ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف 99]. ومكر الله ليس من قيل مكر بني آدم، لأن مكر بني آدم ملكة قبيحة، لأنه سبب الخداع وإظهار غير الواقع بصورة الواقع ليغرر الممكور، وهذا محال في حقه تعالى. وأما إظهار الواقع في غير صورته التي هو عليها فليس بمحال على الله تعالى، بل جائز وواقع، والمكر في حقه تعالى واقع على هذا المعنى، وفي حق بني آدم واقع على المعنى الأول، قال تعالى: ﴿مَسْتَلِدِرُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُونَ • وَأُمْلِ لَهُمْ إِنَّ كَيِّدِي مَبِينٌ﴾ [القصم: 44]، ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُسَبِّحُ بِهِ ذِكْرًا مِنْ ثَمَرِ مَا يُنْفَخُ مِنْ قُلُوبِهِمْ • لَا يَخْلِفُ لَهُمْ فِي الْفَعْلِ شَيْءٌ • لَا يُنْفَخُ مِنْ قُلُوبِهِمْ إِلَّا مَا هُوَ رَاسِيٌّ لَهُمْ﴾ [المؤمنون: 55، 56]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُحِطُ لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: 178].

وحيث تقرر وتبين بالبرهان فيما سبق / أن الحق تعالى عين الأشياء ومعها (191)

بموجب التوحيد الذاتي، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]، ﴿مَا يَكُونُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا هُوَ رَاسِيٌّ لَهُمْ﴾ [المجادلة: 7] الآية... وهو إشارة إلى هذا.

فالدعوة إلى الله تعالى مجرد المعرفة، لا أنه مفقود في مكان وموجود في آخر. والدعوة لغة: عبارة عن طلب المدعو من مكان هو فيه مفقود، إلى مكان هو فيه موجود. والحق تعالى في كل مكان، ومع جميع الأشياء موجود، لأنه مبدأ جميع الآثار والأحكام، كما مر.

(1) ليست في النصوص

(2) نصوص الحكم، ص 72.

(3) في (س) وجه.

ولما كان الرسالة والدعوة كلّ منهما يطلب أربعة أشياء: الرسول والمرسل والمرسل إليه والرسالة، والداعي والمدعو والمدعو إليه والدعوة، والحال أنّ بسبب التوحيد الذاتي: الكل شيء واحد، لا حرم كانت الدعوة إظهاراً لواقع في غير صورته التي هو عليها. فإذا سمع جاهل ظنّ أنّ التعنّد حقيقي، كان في حقّ ذلك الشخص الدعوة مكرّراً، وإذا سمعه كامل عارف علم أنّ التعنّد غير حقيقي، وأنّ الموجود الحقيقي واحد، ونّما تكثرت (واختلفت وجوه واعتاراته ونسبه وماهياته ولكلّ وجه واعتبار حكم، وأنّ الدعوة إنّما وقعت)<sup>(1)</sup> من وجه إلى وجه، ومن اعتبار إلى اعتبار، لم تكن الدعوة في حقّه مكرّراً. لكن الدعوة من حيث إنّها طالبة للتعنّد تكون في أول النظر وبإدبي الرأي مكرّراً، إلى أن يصير التوفيق له رقيقاً، ويُشاهد بعين التحقيق الوجوه والاعتبارات، فيرول عه المكر. والشيخ قدّس سرّه إنّما جعل الدعوة مكرّراً باعتبار طلبها التعنّد، ولا محذور فيه. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزْجِي]: معنى كلام الشيخ قدّس سرّه أنّ الدعوة إلى الله، يعني الذات، من حيث الهوية مُتَعَذِّر، لما ذكر الأصل أنّه بهويته مع كلّ أحد، كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُ﴾ [الحديد: 4]، فأتى بضمير غيب الهوية، وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَحْوِ ثَلَاثَةِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: 7]، ولم يقل: إلا الله رابعهم، أو الله معهم، لأنّ الاسم "الله" جامع لجميع الأسماء، فمن حيث اسم غير الهوية لا يكون كذلك. ولأنّ كنه ذاته تعالى وهويته لا يدرك، فلا يعرف من حيث ذاته، إنّما يعرف من حيث الأسماء، قال تعالى: ﴿وَيُعَذِّبُكُمُ اللَّهُ تَعَالَى﴾ [آل عمران: 28 و 30]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((تفكّروا في آلاء الله، ولا تتفكّروا / في ذات (الله)). وإذا كان كذلك فالدعوة إلى الله إنّما يكون باعتبار الأسماء، وإذا كان كذلك فالدعوة من المرشد لمريديه إذ كان إلى الله من حيث الهوية كان مكرّراً بالمريد إذا كانت الدعوة إليه كذلك بإذن الله، وإن كان المرشد على بصيرة في إرشاده. فإذا علم المريد أنّه مُكَيِّز به ينبغي أن يُمَكِّر أبصاً من باب المُشَاكَلَة، بمعنى

(1) ما بين قوسين ليس في (س).

أنه لا يترك الوجوه والمظاهر ويكرها ويطلب الهوية فقط، فإنه يفوته العلم به في المظاهر، بل ينبغي له أن يطلبه ويعرفه وشاهده في جميع المظاهر. ولذا قال الشيخ: فعاه العارف الوارث المحمدي، وعلم أن الدعوة إلى الله ما هو من حيث هويته، وإنما هي من حيث أسماؤه، فقال: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَقَدْ» [مريم 85]، فجاء بحرف الغاية، وهو "إلى" وقرنها بالاسم الذي هو "الرحمن" ولم يقرنها بالذات، فلم يقل: "إلى الله" أو "إليه". هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، والله أعلم.

فما قال الأصل من أن قول الشيخ قدس سره: إن قوم نوح قالوا في مكرهم: «لَا تَدْرُكُ إِلَهَكُمْ وَلَا تَدْرُكُ دَا وَلَا سُولًا وَلَا يَمُوتُ وَيَمُوتُ وَتَسْرًا» [سوح: 23]، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من عرفه ويجهله من جهله في المحمديين، «وَقَعَى رُتْكَ أَلَا تَعُدُّوْا إِلَّا إِيَّاهُ» [الإسراء 23]، أي حكم<sup>(1)</sup>، إلى آخره... إشارة إلى ظهور الحق في الأشياء، كما سبق في "وحدة الوجود"، والتوحيد الذاتي صحيح. وقوله: وإشارة إلى التوحيد الفطري الجسدي والروحي الذي من قبل هذا، وعلى هذا لسان حال الدعوة لما دُعِيَ إلى المكر، وهو إظهار التعدد كما تقدم لسان حال الوحدة بموجب العلم الفطري، أخبر عن حقيقته وبرز منهم بالكلام القولي. وهم من حيث الفكرة غافلون من هذا المعنى ذاهلون، كما يقال في المثل المشهور: "قال [ث] الأرض للموتد: لِمَ تشقني؟ قال: سَلَيْ [ي] مَنْ يدقني"<sup>(2)</sup>، هذا السؤال والجواب، إنما يفهمه العاقل، والأرض والوتد لا يدريان، كذلك يدرك الكامل المشاهد لتجلي الوحدة هذا المعنى في قوم نوح وهم ليس عندهم شعور بذلك. انتهى. ليس كما ينبغي لأن قوم نوح في كلامه قدس سره ليس على حقيقته، وإنما هو إشارة إلى الأولياء العارفين، كما مر التنبيه عليه فتنبه، والله أعلم.

(1) فصوص الحكم، ص 72.

(2) عاذا ما بعد في نصوص التزني خلط في استخدام التذكير والتأنيث، ويبدو أن الترجمة لا تساعد على ذلك، أصف إلى ذلك معرفته لعدة لغات، وأن العربية لم تكن لفته الأم.



قال [الكازروني]: وحيث إن الحق تعالى مبدأ لأثار جميع الأشياء / <sup>[192]</sup> وأحكامها، وبسبب تلك المسئلة تُقارن لجميع الأشياء (ومع جميع الأشياء) <sup>(1)</sup>، سواء المسجد والدير والخان والكنيسة، كما تقدّم في "وحدة الوجود"، لا حرم له في كلّ عابد ومعبود وجه خاص، كما تقدّم. فالعارف الكامل يُشاهد الحق تعالى في جميع الأشياء: "ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه"، إشارة إلى هذا المعنى، وإن خلا شيء من الأشياء عنه وعُزّي عنه عنده فقد فاته من المعرفة بالله بمقدار ذلك. ينبغي أن يحمل كلام الشيخ على هذا المحمل، لا على المحمل الذي يلزم منه أن تكون عبادة الأصنام حقاً، نعوذ بالله من ذلك، وعلى هذا فطرة عابد الوثن الإلهي لا يعلمها إلا الله تعالى، ﴿يَطَرَتْ أَنفُؤُا إِلَىٰ نَظَرِ النَّاسِ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 160] هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وهو واضح وصحيح، لكن قوله بعد هذا: ولو كان عابد الوثن غافلاً عن هذا المعنى ولا شعور له به فإن فطرته من حيث هي تُشاهد الحق في جميع الأشياء، وفكرته من حيث هي هي تعلم الأشياء مُقتلدة غير مُطلقة، ومُباينة للحق مُباينة مُحققة. ففكرته ترى الصنم من حيث المُباينة والمُغايرة، ويعبده من تلك الحيثية فيكفر، وفطرته تراه من حيث عدم المُغايرة، ويعبد الله تعالى من حيث وجهه الخاص ويُسبحه: ﴿لَيْدٌ مِّنْ شَوْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِ﴾ [الإسراء: 44]، حتى الكافر من حيث فطرته، فإنه شيء من الأشياء، وإن كفر به من حيث فكرته. فالكافر يسجد لله من حيث فطرته طوعاً وكرهاً، ومن حيث فكرته كرهاً: ﴿وَلَوْ يَسْتَجِدُّ مَنْ فِي الْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: 15]، إشارة إلى هذا المعنى، فافهم ولا تتوهم. - انتهى. رجوع إلى كلامه السابق وقد مرّ ما فيه، فتأمل. والله أعلم.

#### [6] [الاعتراض السادس: غرق قوم نوح في بحار العلم]

قال: الاعتراض السادس: هو أنه قدّس سرّه قال في هذا الفصل: افرقوا في بحار العلم بالله، (...) ﴿فَلَمَّا مَجِدُوا لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ أَصَارًا﴾ [نوح: 25]، فكان الله

(1) ليست في (من).

عين أنصارهم، فهلكوا فيه إلى الأبد، فلو خرج بهم إلى سيف الطيعة، لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة<sup>(1)</sup>.

[6] الجواب: لما كان قوم نوح عليه السلام من حيث الفطرة عالمين بحقائق الأشياء، ومُسَبِّحِينَ الباري تعالى، والمانع لهم من الشعور بذلك إنما هو التعلق الجسدي، والارتباط الهولائي، الذي كان موجباً للمفكرة والروية، فإنه كان ساتراً للمعارف الفطرية، لا جرم بعد غرقهم انقطع [كذا] تلك العلاقة، فحصل / لهم الشعور بالعلوم الفطرية والمعارف الجِليَّة، ﴿وَيَنَّا لَهُمْ مِزْنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: 47]. قال الله تعالى في حق الكافر: ﴿مَكْشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ﴾ يعني: حسلك ﴿فَمَرَرْنَا الْيَوْمَ بِهِ﴾ [ق: 22]، ولهذا يعلم الكفار بعد الموت صدق الأنبياء، ويعرفون الله تعالى بقدر ما ينفي للبشر، ويعلمون أن ما كانوا يعتقدونه في الدنيا كان باطلاً كله، وأن الحق خلافه. وأما ذلك العلم في ذلك الوقت فلا يصير سبباً للنجاة من النار، بل يكون سبباً لكمال الحسرة والندامة، نعوذ بالله من ذلك، ولهذا سُمِّي يوم القيامة يوم التغابن ويوم الحسرة. فقوم نوح على هذا التقدير غرقوا في بحار العلم بالله، وإن لم يكن علمهم سبباً للسعادة الأخرية، لكن علمهم بعد الموت إنما هو فطري جبلي فقط، وليس فيه رائحة من العلم الفكري، لأن العلم الفكري موقوف على تعلق الروح بالجسد. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: وإنما أتى من حمل بعض الألفاظ على الحقيقة، وجعل قوم نوح حقيقة، نخبط هذا الخبط. فيقال له: أي اختصاص لقوم نوح بذلك، وأية فائدة لهم في ذلك؟ والذي نقول: إن قوله: فغرقوا في بحار العلم بالله تنبيه على أن الطوفان إشارة إلى العلوم الإلهية، وأن المراد بقوم نوح الأولياء العارفون المُحمَّدِيون، كما يدل عليه كلامه عقب هذا، وهو الحيرة، فأدخلوا ناراً في عين الماء في المُحمَّدِيين، فهو نظير قوله في الفتوحات في إشارات قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبِرَّ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 6] الآية فأما أبو يزيد فلم يستطع الاستواء ولا أطاق العذاب فصعق من حينه، فقال تعالى: رُدُّوا عَلَيَّ حَبِيبِي؛ فإنه لا صبر له

عني، فحجب بالشوق والمُخاطبة<sup>(1)</sup>، إلى آخر ما مرّ عنه نقله. فليس المراد بقوم نوح حقيقتهم، بل المراد الإشارة كما نبهنا عليه غير مرة، والله أعلم.

قال [الكازروني]: فإن قيل: يُنافي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانِ فِي هَدْيِهِ أَعْمَنَ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَنَ وَأَسْلَبَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 72].

قلنا: المراد والله أعلم أنّ من كان في هذا العالم الدنيوي شقيّاً - يعني: مُتصفاً بأسباب الشقاوة - فهو في الآخرة يصير شقيّاً، بل أضلّ / سيّلاً، لأنّه في الدنيا شقي بالقدرة لانضافه بأسباب الشقاوة، ولم يكن مُعذباً، وفي الآخرة شقي بالفعل لأنّه مُعذب. والله تعالى أعلم بمراده، نعوذ بالله من الشقاء حالاً ومآلاً. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: ويشبّني أن يُقَيّد بما إذا مات على ما كان هو فيه من أسباب الشقاء، وإلا ورد عليه الأحاديث الصحيحة أنّ العبرة بالخاتمة، وأنّ ((العبد ليعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبينها إلا ذراع...))، الحديث. فليس كل من كان في الدنيا في أسباب الشقاء يشقى في الآخرة، ولا من كان في الدنيا في أسباب السعادة يسعد في الآخرة، والله أعلم.

قال [الكازروني]: ولما كان قوم نوح قد ظهر فيهم العلم الفطري الكامن فيهم، وعرفوا الله به، وعلموا أنّه مبدأ الآثار والأحكام على الإطلاق، لا جرم فتوا فيه؛ لأنّ العلم بالتوحيد موجب لنفي التعدد، وإن لم يكن ذلك العلم في تلك الحالة موجباً للنجاة. وإذا قيس علمهم بالله على هذا الأسلوب بحالهم في الدنيا التي هي الجهل بالله والكفر والمعصية كان حال حصول العلم وإن لم يكن سبباً للنجاة أشرف وأرفع. ففرقهم وعدم خروجهم من الماء رحمة عظيمة، لأنهم لو خرجوا اشتغلوا بأنواع الكفر والمعاصي، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: 28]، فكانت معاصيهم تكثّر فيستحقّون عذاباً أشد وأعظم من الذي حصل لهم بما قبل الفرق من المعاصي. وأيضاً لو خرجوا

لحرموا ظهور العلم الفطري الجبلي بالله وبأنفسهم. ولهذا قال الشيخ: "فلو خرج بهم إلى سيف بحر الطبيعة" يعني: الجسد العنصري، يعني: لو لم يفرقوا لنزل بهم عن هذه الدرجة لرفعة. وعلى هذا فلا إشكال بعد أن عُرف الحال. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: الكلام ما أسلفناه مرارًا، والمشرب ذلك المشرب لا هذا الذي ذكره. وقوله: "لحرموا ظهور العلم الفطري" إلخ...، ليس كما قال، لأنهم بل كل أحد في الآخرة يظهر لهم ذلك العلم، سواء ماتوا ذلك الوقت أو بعد ذلك، وسواء ماتوا بالفرق أو بغيره. فلا معنى لهذا الكلام، بخلاف ما حملنا عليه كلام الشيخ رحمه الله، / فإن من كان في ساحل الطبيعة كان مقامه نازلًا، ولهذا قال الشيخ قدس سره فيما تقدم قبل هذا في فصّ نوح:

"فالأدنى من تخيل فيه الألوهية، (إلى آخر ما قال)، والأعلى ما تخيل، بل قال: هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه، فلا يقتصر. فالأدنى صاحب التخيل<sup>(1)</sup> يقول: «مَا بَعْدَهُمْ إِلَّا يُقَرَّبُونَ إِلَى اللَّهِ وَلَنْ» [الزمر: 3]، والأعلى العالم يقول: «إِنَّمَا هُوَ إِلَهُكَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ» [الحج: 34]، الذين خبت نار طبيعتهم، فقالوا: "إلهًا" ولم يقولوا: "طبيعة"<sup>(2)</sup>. انتهى بحروفه.

وقال في آخر الفص على لسان الولي التروحي:

"(رَبِّ اغْفِرْ لِي) [نوح: 28]؛ أي: استرني واستر من أجلي، فيجهل مقامي وقدري كما جهل قدرك في قولك: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» [الزمر: 67] «وَلَوْلَا ذَلِكَ» من كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة، «وَلَنْ دَحَلَ يَقِي» أي: قلبي، «مُؤْمِنًا» مُصَدِّقًا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية، وهو ما حدثت به أنفسها، «وَالْمُؤْمِنِينَ» من العقول، «وَالْمُؤْمِنَاتِ» من النفوس، «وَلَا يَرِدُ الظَّالِمِينَ» من الظلمات: أهل الغيب المكتفين خلف الحجب

(1) حاشية في (س)، ق 249) مفادها: "بلغ".

(2) فصوص الحكم، ص 72.

الظلمانية، «إِلَّا نَارًا» أي. هلاكًا، فلا يعرفون نفوسهم لشهود وجه الحق دونهم. ثم أخبر عن المُحمّدي فقال في المُحمّديين «قُلْ نَزَّ هَٰذَا إِلَّا وَجْهَهُ» [الفصل: 88]، والنار الهلاك<sup>(1)</sup>. - انتهى.

فانظر ما أوضح بيان الشيخ قُدس سرّه وما أصرّحه فيما حمل عليه كلامه، وما أبعده عن المسلك الذي سلكه الأصل. وانظر كيف أثبت الطبيعة للتوحّيس، ونفاها عن المُحمّديين، وجعلهم كل شيء عندهم هالك إلا وجه الله، والوحي كيف طلب الهلاك له ولعقله ولطبيعته ولقلبه ولنفسه. فتعقّل لما قلنا لك، فإنّه تحقيق يهديك إن شاء الله تعالى إلى سواء الطريق، والله أعلم.

[7] [الاعتراض السابع: قول الشيخ في 'فصل إبراهيم': فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده]

قال: الاعتراض السابع، هو أنّه قول الشيخ في فصل إبراهيم عليه السلام: «فِيْحَمْدُنِي وَأَحْمَدُهُ وَيُعْبُدُنِي وَأُعْبُدُهُ»<sup>(2)</sup>

[7] والجواب: إنّ حمد الحق عبده ظاهر لا إشكال فيه، وأما عبادته تعالى عبده فلا يخلو عن إشكال، وإنّما يظهر معناه من بيان معنى العبادة. فنقول: العبادة في اللغة الطاعة والانقياد لأمر المُطاع. وحيث إنّ الأولياء أطاعوا الله تعالى كما ينبغي، أجاب الله تعالى دعاءهم في كلّ ما طلبوا / منه.

[1894]

قال صلى الله عليه وسلم: «رُبَّ أَشْعَثَ أَغْبَرِ ذِي طَمَرَيْنِ لَا يَزِيهِ لَهُ، لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرَةٍ». وقبول الدعاء وإعطاء المطلوب طاعة بلا شك. قال أبو طالب للنبي صلى الله عليه وسلم: ما أطوع ربك لك يا محمد، فقال صلى الله عليه وسلم: «(لو أطعته لأطاعك)». والأمر والدعاء لُفّة مُترادفان لا فرق بينهما، وإن فرّقوا بينهما في الاصطلاح، نجعلوا طلب الأعلى من الأدنى أمرًا، كقوله

(1) فصوص الحكم، ص 74.

(2) فصوص الحكم ص 83. ويلاحظ أن البرزنجي قد علق على بعض المواضع من هذا وحتى آخر الكتاب، واكتفى بالترجمة. وقد أشرنا إلى تعليقاته باسمه عند ورودها

تعالى. ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [الإسراء: 78] [المعان: 17]، وطلب الأدنى من الأعلى دعاء كقوله تعالى: ﴿رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْوَلْدَةِ﴾ [نوح: 28] وامتنال الأمر بالصلاة طاعة وعبادة، وامتنان الأمر بالمغفرة أيضًا طاعة وعبادة. وإذا قد ظهر المعنى سهل فهم المعنى، ولكن لا يخلو عن غرابة. ويُسمى هذا النوع في علم البديع مُشاكلة، لأن طاعة الحق عنده يُسمى إجابة، فلما جاء صيغة لفظ يُسمى عبارة عبّر عنها بذلك اللفظ للمُشاكلة، قال تعالى: ﴿تَقْلَمُ مَا فِي قَلْبِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي قَلْبِكَ﴾ [المائدة: 116]، فأطلق لفظ النفس على الله مُشاكلة. قال الشاعر:

قَالُوا اقْتَرَحْ شَيْئًا نَجِدُ لَكَ مَلَبَّةً قُلْتُ اطْبُخُوا لِي جُبَّةً وَقَمِيصًا<sup>(1)</sup>  
فأطلق الطبخ على الخياطة، وعلى هذا لا إشكال إلا عند الجهال.

[8] [الاعتراض الثامن: قول الشيخ في "فصل هود": إن وجودنا غذاؤه، وهو غذاؤنا]

الاعتراض الثامن: هو أنه قال في فصل هود عليه السلام «إن وجودنا غذاؤه، وهو غذاؤنا»<sup>(2)</sup>.

[8] الجواب: إن المراد من الغذاء شيء يكون سببًا لبقاء الوجود، سواء كان جسدًا كالأطعمة والأشربة، أو معنويًا. وحيث إن سبب وجود بقاء العبد [هو] ذات الحق سبحانه، لأنه كما تقدم: "مبدأ الأحكام والآثار"، لا جرم كان هو غذاؤنا، وحيث إن ظهور خالقيته تعالى ورازقته ومصوريته، وبالجُملة جميع أسماء أفعاله كالمُبدع والموجد والمُكوّن، لا تُثْبِتُ لا وجودًا ولا تقديرًا إلا بمخلوق ومرزوق ومُصور ومُبدع ومُكوّن، لا جرم كنا نحن سبب بقاء تلك الأسماء له تعالى، فكنا غذاؤه في ثبوت أسماء الأفعال، وحيث فلا إشكال! وإن كانت هذه العبارة لا تخلو عن غرابة!

(1) واليت لامي حمد أحمد بن محمد الأنطاكي الملف بأبي الرُقْمَق (ت399هـ/1009م)

(2) انظر في فصوص الحكم، ص111. القصيدة:  
«فَوُجُودِي غِذَاؤُهُ وَبِهِ نَحْنُ نَحْشَلِي»

[9] [الاعتراض التاسع: قول الشيخ: إياك أن تنقيد بعقد مخصوص]

الاعتراض التاسع: هو أنّه قال في هذا المقصّر:

«إياك أن تنقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه بفوتك حير كثير، بل بفوتك العلم / بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هوى لصور المعتقدات كلها، فإنّ الإله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، وإنّ تعالى يقول: ﴿قَاتِلُوا قَوْمَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [النقرة: 115]، فما ذكر أياً من ابن، إلّا وذكر أن ثمّ وجه الله. ووجه الشيء حقيقته»<sup>(1)</sup>.

[9] الجواب: اعلم جعلك الله من أهله ، كما أنّه تعالى مبدأ للآثار والأحكام الخارجية، كذلك هو مبدأ للآثار والأحكام الذنعية. وكما أنّه من حيث المبدئية مُقارن للماهيات الخارجية، كذلك هو من حيث المبدئية مُقارن للماهيات الذنعية. فهو مع الموجودات الذنعية كما أنّه مع الموجودات الخارجية بلا فرق. وحيث إنّ اعتقادات بني آدم في حقّ الله تعالى مُختلفة، لا جرم كانت صور معلومته في الأذهان أيضاً مُختلفة. فصورة معلومية الحقّ في ذهن الفيلسوف<sup>(2)</sup> أنّه تعالى موجب وغير مُتصّف بالسمع والبصر والكلام، وصفاته عين ذاته وجوداً ومفهوماً. وصورة معلومته في ذهن الأشعري يعكس هذا، وهكذا سائر صور<sup>(3)</sup> معلومته في أذهان سائر بني آدم. وكلّ صورة من تلك الصور موجود ذهني ومبدأ الآثار والأحكام الذنعية هو الحقّ تعالى كما تقدم، فتلك الصور الذنعية مجاليه ومظاهره في الذهن، كما أنّ الموجودات الخارجية مجاليه ومظاهره في الخارج.

وحيث إنّ تعالى في حدّ ذاته مُطلق عن جميع القيود والحشيات وغير مُقيد بشيء منها، وبحسب الفواويل مُقيد، كما مرّ في مثال النور والمرايا المُختلفة الألوان، لا جرم يعلم العارف المُحقّق أنّ الحقّ تعالى هو الظاهر في جميع تلك الصور الاعتقادية، ولا يخلو عنه صورة من تلك الصور، مع أنّه تعالى في حدّ

(1) فصوص الحكم، ص 113.

(2) بمعنى الفيلسوف.

(3) ليست في (ت).



ذاته مُسَرَّه عن جميع لوازم تلك الصور وتوابعها، ومُقَدَّس عنها. وأن كل أحد يعرفه بقدر استعداده وطاقته، وأنه ليس يحصره اعتقاد دون اعتقاد. فيكون فهم مثل هذا العارف وذنه هيولانيًا، فيكون مُطلقًا في ذاته، لا لون له ولا قيد ولا صورة، ويكون مُتَلَبَّ بجميع صور الاعتقادات، وليس مُباينة ولا مُنافاة لشيء من صور المُعتقدات. ولهذا ورد أنه سبحانه / وتعالى إذا تجلَّى يوم القيامة في صورة من صور تلك الاعتقادات أنكره بعضهم، وأقرَّ به بعضهم، والعارف الذي لم يُقَيِّده في الدنيا بصورة ولم يحصره فيها، بل كان شاهده في الدنيا في جميعها، يعرفه تعالى في الآخرة في جميع تلك الصور، ولا ينكره في شيء منها. لأن الصور التي يتحلَّى الله تعالى فيها يوم القيامة هي صور المُعتقدات في الدنيا. فكل أحد يُقَرُّ به في صورة مُعقده ويُكره في غيرها. والعارف المُطلق الاعتقاد، (الهيولاني الفهم والذهن، كما كان في الدنيا قابلاً لها كلها، كذلك في الآخرة يكون مقرّاً به تعالى في)<sup>(1)</sup> كلها. هذا معنى كلامه.

قلت [البَرَزَنجِي]: ويؤيد ذلك ما ورد في الصحيح، وقد مرّت أحاديث ذلك، أن الله تعالى يأتيهم في صورة فينكرونه ويقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتي ربنا. قال: فينصرف عنهم وهو الله، فينحوّل في الصورة التي كانوا رأوه فيها أول مره، يعني كانوا اعتقدوه بها في الدنيا، فيفرون به، فيقولون: نعم أنت ربنا. فقد نصّ النبي صلى الله عليه وسلم أن الذي تجلَّى لهم في الصورة التي أنكروها هو الله، وفي هذا كفاية، والله أعلم!

[10] [الاعتراض العاشر: الإله المُعتقد ليس له حكم في الإله المُعتقد الآخر]

قال: الاعتراض العاشر، هو أنه قال في فصّ شعيب عليه السلام: «إن الإله المُعتقد ليس له حكم في الإله المُعتقد الآخر، فصاحب الاعتقاد يذبُّ عنه، أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره، وذلك الذي في اعتقاده

(1) ما بين قوسين ليس في (م).

لا ينصره. فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له، ولا المصارع ماله نصرة من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين<sup>(1)</sup>.

فنفي الحق تعالى النصرة عن آلهة الاعتقادات. وقال في فض ركبها.

«إِنَّ الرِّحْمَةَ نَاطِرَةٌ فِي عَيْنِ كُلِّ مَوْحُودٍ قَبْلَ وَحُودِهِ، بَلْ تَنْظُرُهُ فِي عَيْنِ ثُونِهِ. وَلِهَذَا رَأَتْ الْحَقَّ الْمَخْلُوقَ فِي الْاِعْتِقَادَاتِ عَيْنًا ثَابِتَةً<sup>(2)</sup> فِي الْعَيُونِ الثَّابِتَةِ، وَرَحْمَتِهِ بِنَفْسِهَا بِالْإِيجَادِ. وَلِذَلِكَ قُلْنَا: إِنَّ الْحَقَّ الْمَخْلُوقَ فِي الْاِعْتِقَادَاتِ أَوَّلُ شَيْءٍ مَرْحُومٍ بَعْدَ رَحْمَتِهَا بِنَفْسِهَا فِي تَعَلُّقِهَا بِالْإِيجَادِ الْمَرْحُومِينَ<sup>(3)</sup>»

وقال في فض محمد صلى الله عليه وسلم:

«إِنَّ الْمُعْتَقِدَ إِنَّمَا يُثْنِي عَلَى الْإِلَهِ الَّذِي فِي نَفْسِهِ<sup>(4)</sup> وَرِبَطٌ بِهِ نَفْسُهُ. / وما [195ب] كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه مَنْ مدح الصِّعَةِ فَإِنَّمَا مدح الصَّانِعِ بِلَا شَكٍّ. وَإِلَهُ الْمُعْتَقِدِ مُصْنُوعٌ لِلنَّاطِرِ فِيهِ<sup>(5)</sup>، فَهُوَ صَنَعْتُهُ، فَتَنَازَعَهُ عَلَى مَا اعْتَقَدَهُ تَنَازَعَهُ عَلَى نَفْسِهِ. وَلِهَذَا يَذُمُّ مُعْتَقِدُ غَيْرِهِ، وَلَوْ أَنْصَفَ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ. إِلَّا أَنَّ صَاحِبَ هَذَا الْمَعْبُودِ الْخَاصِّ حَاحِلٌ بِلَا شَكٍّ فِي ذَلِكَ لَا عِتْرَاضَهُ عَلَى غَيْرِهِ فِيمَا اعْتَقَدَهُ فِي اللَّهِ. إِذْ لَوْ عَرَفَ مَا قَالَ الْجَنِيْدُ: "لَوْ أَنَّ الْمَاءَ لَوْنٌ إِنَّهُ لَسَلَّمَ"<sup>(6)</sup> لِكُلِّ ذِي عِتْقَادٍ مَا اعْتَقَدَهُ، وَعَرَفَ اللَّهَ فِي كُلِّ صُورَةٍ. (وَكُلُّ مُعْتَقِدٍ، فَهُوَ ظَانٌّ لَيْسَ بِعَالِمٍ، وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى: ((أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي))، أَي: لَا أَظْهَرُ لَهُ إِلَّا فِي صُورَةٍ<sup>(7)</sup> مُعْتَقَدَةٍ، فَرَنْ شَاءَ أَطْلُقَ وَإِنْ شَاءَ قَبِدَ. فَإِنَّهُ الْمَعْتَقِدَاتِ تَأْخُذُهُ لِحُدُودٍ، وَهُوَ لِإِلَهِ الَّذِي رَسَعَهُ قَلْبَ عَبْدِهِ،

(1) فصوص الحكم، ص 122.

(2) ليست في (س).

(3) فصوص الحكم، ص 178.

(4) في (هـ) معتقده. وكذلك في الفصوص.

(5) ورد في (ت) وإله المعتقد للناظر مصنوع فيه.

(6) ليست في (ت)، (س)، (م)، وفي (هـ) أصبحت في الهامش وبعبارة كلمة (صح)، وهي في الفصوص.

(7) ما بين قوسين ليس في (س).

مَاَنَّ الْإِلَهَ الْمَطْلُوقَ لَا يَسْمَعُ شَيْءًا، لِأَنَّهُ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ، وَعَيْنُ نَفْسِهِ، وَالشَّيْءُ لَا يُقَالُ فِيهِ: يَسْمَعُ نَفْسَهُ، وَلَا لَا يَسْمَعُ، فَافْهَمُ ذَلِكَ<sup>(1)</sup>.

[10] الجواب: اعلم - جعلك الله من أهل اليقين - أَنَّ العقلاء وأصحاب التقليد<sup>(2)</sup> تصوّروا الله تعالى بصورة تُناسب فهمهم وإدراكهم، فهم بحسب فهمهم وإدراكهم تتبّعوا تتبّعًا كليًا، وصوروه بصورة في أذهانهم، ونزّهوا<sup>(3)</sup> تلك الصورة عمّا هو قبيح عندهم، ووصفوها بما هو حسن عندهم. فنلك الصورة في الحقيقة مصنوع أولئك ومخترعهم، ومجعل إدراكهم وفهمهم. ولو تأملت في مُعتقدات<sup>(4)</sup> الثلاث والسبعين فرقة من الفرق الإسلامية، وفي مُعتقدات اليهود والنصارى والصائنة والمجوس وعبدة الأصنام تأملًا شافيًا ظهر عندك هذا المعنى، وهو أَنَّ كل فرقة بحسب قابليتها وفهمها تصوّرت الحقّ تعالى برجه هو عندها<sup>(5)</sup> مُستحسن، وهو دائمًا في حماية مُتصوّره وفي رعايته، وينفي عنه القبائح ويثبت له المحاسن، وينفي مُتصوّر غيره وينسب إليه القبائح وينفي عنه المحاسن: ﴿لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ • إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ﴾ [هود 118، 119]، وهم الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم صلوات الله على / نبيّا وعليهم وسلامه. لأنّ الأنبياء وورثتهم لم يخترعوا لله تعالى صرورة خاصة من عند أنفسهم، بل طهّروا عقولهم وأذهانهم وأفهامهم من الفكر، وتوجّهوا إلى التعريف الإلهي، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الأعراف 203]. وقال صلى الله عليه وسلم: ((مبحدنك لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك))، فلم يعرفوا الله تعالى بالنظر الفكري حتى يكون معبودهم مصنوعهم، بل عرفوا الله بالتعريف الإلهي: إما بالوحي الإلهي للأنبياء، أو بالإلهام للأولياء.

(1) فصوص الحكم، ص 226.

(2) في (س) التّقليد.

(3) في (س) تركوا.

(4) في (س) اعتقادات.

(5) في (ت) عنده.

وحيث قد علم هذا القدر من الكلام طهر معنى كلام الشيخ فُتس سرّه، وزهر ويهر. فإنه لما كانت الصورة المفعولة بالمفكر ممكنًا من المُمكنات، وموجودًا من الموجودات الذهنية، وكانت حقيقتها ثابتة في علم الله تعالى، وكان وجودها في الذهن بوساطة 'مبدئية الحق' تعالى، لما مرّ آت: مبدأ الأحكام والآثار الخارجية والذهنية. لذلك قال الشيخ فُتس سرّه: إنّ الرحمة الإلهية رأت للحق المخلوق عينًا ثابتة في الاعتقادات مريحة بالإيجاد في أذهان المُعتقدين، وحيث إنّ وجود الحق في الأذهان ليس بحسب ذاته المطلقة المنزهة، لهذا اختلفت ظهوراته حسب اختلاف القابليات من الأذهان والأفهام، وظهر عند كل قوم بمقدار قوة إدراكهم<sup>(1)</sup>. ولهذا قال تعالى: ((أنا عند ظن عبدي بي، فلا يظن بي إلّا خيرًا)). وهذا هو معنى قول الحنيد فُتس سرّه العزيز: "لون الماء لون الإناء". وحيث إنّ ذات الحق مُطلقة في حقيقتها عن جميع القبود واللوازم التي تصورته فيها الأذهان والأفهام، وتظهر بحسب قابليات الأذهان والأفهام، فالحق الذي وسعه القلب هو الحق الذي تصوّرته الأذهان والأفهام، لا الحق الذي هو مُطلق الذات ومبدأ للآثار والأحكام للذهنية والخارجية، فإنه عين جميع الأشياء كما تقدّم. ولا يقال في الشيء: إنه وسع نفسه أو لم يسعه، لأنّ المُغايرة بين الواسع والموسوع شرط. فالإله الذي وسعه القلب هو إله المُعتقدات، كما قال تعالى: ((وسعني قلب عبدي المؤمن))، دور الإله الموجود في الخارج الذي هو مبدأ الأشياء، لأنه / سرّه ومُنقّس عن<sup>(2)</sup> الحلول في القلب. وحيث إنّ إله المُعتقدات مظهر من مظاهره صار آلة مُلاحظته تعالى، فإنّ الصورة الذهنية آلة لمُلاحظة الأمور الخارجية.

[11] [الاعتراض الحادي عشر: العالم مجموع الأعراض، وفي كل آن ينعدم ويوجد]

الاعتراض الحادي عشر: هو أنّه فُتس سرّه قال في هذا المقصّ أيضًا: إنّ العالم مجموع الأعراض، وفي كل آن ينعدم ويوجد مثله<sup>(3)</sup> كما قال الأشعر في

(1) انظر الاقتباسات الواردة في نهاية هذا الاعتراض

(2) راجع فصوص الحكم، ص 125، 156، 188.

الأعراض، فالمكلف في كل آن يكون غيره، وفي الآخرة يكون غير الذي كان في الدنيا، والثواب والعقاب لا يكون للمطيع والعاصي.

[11] الجواب. علم - جعلك الله من أهل المشاهدة - أن ما هو قائم بذاته، ولا يحتاج في قيامه إلى محل وموضع، هو الحق سبحانه فقط، والذي يُستقى علماء الرسوم جوهرًا قائمًا بنفسه، غير موجود عند هذه الطائفة العلية، بل هو أمر موهوم وحقيقة معدومة، والعالم من أوله إلى آخره إنما هو أعراض. فإن قيل: العرض لا يقوم بنفسه ولا بد له من موضع البتة يقوم به ذلك العرض ويحل فيه.

قلنا: عدم قيام العرض بنفسه مُسلم، إلا أن كونه لا بد له من موضع يقوم به بسبب الحلول فيه، غير مُسلم. بل الذي يحتاج إليه العرض أمر يقوم بذاته ويكون مًا لقيام العرض، وأما حلول العرض فيه فغير لازم. والذي هو سبب قيام العرض هو ذات الحق تعالى. ولهذا لا يبقى العرض في الخارج آتین. نعم، لو كان العرض يبقى أكثر في آن واحد كان يحتاج إلى موضع يحل فيه بسبب قيامه به، ويبقى في الخارج ثلاثة أدت أو أربعة أو أكثر من ذلك، وحيث إن العرض ليس له بقاء في الخارج، بل آن وجوده آن عدمه، فلا يحتاج إلى محل يحل فيه، وإنما يحتاج إلى قيام يكون سبب ظهوره في آن وجوده في الخارج لا غير. وذلك القیوم هو "الذات المطلقة"، فلا يحتاج إلى إثبات "الجبر" الذي لا يتحرراً، ولا إلى الهولوى والصورة الجسمیة. والأعراض حالة بعضها في بعض ومُحاورة بعضها لبعض، وقیوم المجموع ذات الحق تعالى وتقدس. ووجودها / [12] في الخارج ليس أكثر من آن واحد، وفي ذلك الآن ينعدم الوجود، فذلك الآن الواحد طرف للوجود والعدم معاً. نعم لو كان وجود العرض في آن وعدمه في آن آخر لاحتاج إلى محل يحل فيه البتة، ويكون سبب قيامه، لكن ليس الأمر كذلك. ونحتد الأعراض بطريقتين؛ أحدهما: أن ينعدم العرض ويوجد مثله، والثاني: أن ينعدم عرض<sup>(1)</sup> واحد، ثم يوجد ذلك العرض بعينه. وحيث إن

(1) في (س) عرض عرض.

الوجوديين متغايران كان بالسبب إلى كل وجود غيره بالنسبة إلى الثاني، فصدق أن العرض الموجود في الآن الثاني غير العرض الموجود في الآن الأول، لاختلاف الوجوديين<sup>(1)</sup>. وصح أنه العرض الأول، لأنه هو الذي كان موحوداً ففهم، ثم وجد مرة أخرى. وعلى هذا فالاعتراض مُحَدَث بأن المُكَلَّف في الدب هو بعينه المعاد في الآخرة، لا غيره حتى لا يلزم أن المُكَلَّف في الدب غير المعاد في الآخرة.

تنمية: لما كانت صفة الحمل تطلب وجود العالم، وصفة الحلال تطلب عدم العالم، اقتضى<sup>(2)</sup> الحال أن يعدم العالم في كل أن بصفة الحلال والفهر وعلبة "الأحادية"، وأن يوجد بصفة الحمل والرحمة وعلبة "الواحدية"، وهكذا إلى الأبد إلى غير نهاية. والأشاعرة وفهم مُعَظَم أهل السنة والجماعة قاننون تحتد الأعراض، وعلى قواعدهم يلزمهم القول بتحتد الحواهر أيضاً. يباه أنهم ذهبوا إلى أن علة احتياج المُمكن إلى المؤثر الواجب<sup>(3)</sup> حدوثه لا إمكانية، حلاقاً سلفاً. وحيث لزم من هذا القول استغناء العالم عن الباري تعالى بعد حدوثه، بحيث لو فرض عدم الباري -تعالى عن ذلك علواً كبيراً- لم يلزم منه عدم العالم، وهذا باطل، لا جرم قالوا بتحتد الأعراض. وقالوا: إن الحواهر مُحتاجة إلى الأعراض في الوجود أو في البقاء أو في الشخص. وعلى كل حال فوجود الحواهر بدون العرض محال، وحيث إن الحواهر مُحتاجة إلى العرض دائماً، والعرض مُتجدد دائماً، والمُتحتد لا يفتقر عن حدوث دائماً، فالعالم مُحتاح إلى المُحدث دائماً. فلا يحور / استغناء العالم عن الباري ولا يلزم.

(103)

وهذا الحقيق الترابي [الكازروني] يقول: حيث إن الحواهر مُحتاجة إلى تعرض في الوجود أو البقاء أو الشخص، فوجود كل حوهر أو بقاء أو تشخصه في كل آن مُتجدد كما يتجدد وجود العرض، لأن الحواهر مثلاً، وليكن ج في

(1) في (ها) الموجودين.

(2) في (ها) لا جرم اقتضى.

(3) كلمة "الواجب" ليست في (ت).

وحوده، مُحْتَاج إلى علته التامة المُحتَمَّة من أجزاء، ولتكن تلك الأجزاء: أ ب ج د مثلاً، وآخر هذه الأجزاء وهو الذي تكمل به العلة هذا العرض، وليكن د. فإذا كان هذا العرض وهو د مثلاً عدم، وهذا العرض الآخر وهو ه وجد موضع د وصار الجزء الأخير من العلة التامة، انعدمت العلة التامة تلك الأولى ووجدت علة تامة أخرى، لأن الكل ينعدم بانعدام الجزء، لأن أ ب ج د علة تامة مُنفردة، و: أ ب ج ه علة تامة مُنفردة غير الأولى كما لا يخفى. وإذا انعدمت العلة لزم انعدام المعلول أيضاً، وهو وجود الجوهر مثلاً، وإلا لزم وجود المعلول مع عدم علته التامة، وهو محال، لأن عدم العلة مُستلزم لعدم المعلول بلا شك. وإذا وجدت علة تامة أخرى وجدت معلول آخر، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال. فلزم من تجدد العرض تجدد الجوهر، ومن تجدد الجوهر تجدد وجود الجوهر ضرورة، وهو المطلوب.

فإن قيل: إنما يحتاج الجوهر إلى عرض ما، دون عرض بعينه، ولا يلزم من تجدد عرض ما تجدد الجوهر.

قلنا [الكازروني]: إذا كان العرض جزء العلة بالفعل، بكون مُتَعَيِّن ومُشَخَّصاً البتة، لأنَّ عرض ما ليس بموجود في الخارج إلا في ضمن أفراد هذا العرض وذلك العرض، أعني الأعراض المُعَيَّنَة المُشَخَّصَة. وذلك العرض المُعَيَّن المُشَخَّص هو الجزء من العلة التامة دون عرض ما، والسلام.

## [12] [الاعتراض الثاني عشر: قول الشيخ: إن ولاية النبي أفضل من نبوته]

الاعتراض الثاني عشر: اعلم - أيديك الله بروحه - أن الشيخ قدس سره قال في فض عزيز عليه السلام: إن ولاية النبي أفضل من نبوته<sup>(1)</sup>، دون أن يقول: إن ولاية غير النبي أفضل من النبوة. وبعض المُكرِّين نسب المعنى الثاني إلى الشيخ، وهذا بُهتان / عظيم! ونقلوا بعض كلام الشيخ قدس سره كما هو.

(1) انظر مفروض الحكم، ص 135. «فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع من حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقامه من حيث هو عالم أنتم وأكمل من حيث هو رسول، أو ذو تشريع وشرع»، حاشية في (ت) مفادها: "بلغ".



واستشكلوا تفضيل ولاية النبي على نبوته، ويظهر حقيقته في الحواب إن شاء الله.

[12] الجواب: اعلم - جعلك الله من العارفين - أن السي - من حيث قربه من الله وتخلّقه بأحلاقه وقعوده على بساط أنه في مقعد صدقه وأحده من بلا واسطة - هو ولي. ومن حيث تبليغه ما أمر به هو رسول وبلي. ولا شك أن طرف قربه من الحق جل وعلا، وأخذه منه بلا واسطة، أشرف من طرف تليغ رسالته. لأن الطرف الأول جهة الحق، ولثاني جهة الخلق، وهذا طاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان. والباحث المانع إقاماً معانداً أو بليداً، والسلام.

[13] [الاعتراض الثالث عشر: القائلون بالوهية عيسى جمعوا بين الكفر والخطأ]

الاعتراض الثالث عشر: هو أن الشيخ قدس سره قد في فقر عيسى. القائل كان يحيى الموتى، ذهب بعضهم إلى حلول الحق تعالى في عيسى، وبعضهم إلى أنه إله<sup>(1)</sup> وكفروا، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (المائدة: 17 و 72)، فجمعوا بين الكفر والخطأ في تمام الكلام كله. لأنه يعني كفرهم، لا بقولهم: "هو الله" فقط، لأنه حق، وليس بكفر. ولا بقولهم: ابن مريم فقط، فإنه ابن مريم بلا شك؛ بل كفروا بمجموع هذين الكلامين<sup>(2)</sup>. إلى هنا ترجمة كلام الشيخ. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: لخص الترجمة وغير فيها، ولفظ الشيخ قدس سره:

«فأدى بعضهم إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحياه الموتى. ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنهم ستروا الله الذي يحيى الموتى بصورة بشرية عيسى. فقال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (المائدة: 17، 72)، فجمعوا بين الكفر والخطأ في

(1) في (ها) أنه هو الله.

(2) هذا النص للكازروني فيه تحريف لأراه ابن عربي - بترجمة من لغتي إلى عراقي - بحسب البرزنجي، والتصحيح يأتي فيما بعد.

تمام الكلام، في كله، لأنه لا يقولهم: "هو الله"، ولا يقولهم: "ابن مريم"، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحبا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية يقولهم: ابن مريم، وهو ابن مريم بلا شك<sup>(1)</sup>.

هذا لفظ الشيخ، وليس فيه إن قولهم: "هو الله حق ليس بكفر"، وإن كان له وجه نظر إلى أصل الشيخ والمُحققين في "وحدة الوجود". وحذف من كلام الشيخ قوله: وهو الستر لأنهم ستروا الله، إلخ... وظاهره أن الشيخ جعل [الكفر لغوياً / بلسان الإشارة، فليتأمل. والله أعلم.

قال [الكازروني]: وشارحو النصوص مثل القيصري والجندي والجامي قدس الله أرواحهم اتفقوا على أن مراد الشيخ أنهم كفروا بسبب حصر الحق تعالى في عيسى عليه السلام، لأنه تعالى لا يحصر في عيسى عليه السلام، بل هو مُتَجَلٍّ في العالم جميعه. وفي الواقع إن هذه العبارة، أعني "إن الله هو المسيح ابن مريم"، مفيدة للحصر، وقول الشيخ قدس سره: كفروا بمجموع الكلامين، لا بكل واحد على انفراده، إشارة إلى ذلك. وعلماء الرسوم طعنوا في هذا المقام طعناً عظيماً، وحقيقة الحال تبين في الجواب إن شاء الله تعالى.

[13] الجواب: اعلم - رزقك الله النظر إلى وجهه الكريم - أن الله تعالى من حيث إنه مبدأ جميع الآثار والأحكام له من هذه الحيثية المُقارَنة والمعية لجميع الأشياء، وإنه من هذه الحيثية عين جميع الأشياء كما تقدّم سابقاً فراجعه وتذكر، لا جرم القول بأن الله عين عيسى ابن مريم فقط وحصره فيه موجب للتقييد والحصر، ويلزم من هذا أنواع من الفساد؛ الأول: الكذب لأنه عين جميع الأشياء لا عين عيسى فقط. الثاني: الحلول أو الاتحاد أو التجسيم، وكل ذلك كفر بلا شك. الثالث: أن حقيقة الباري تعالى وتقدس واجب الوجود ومُطلق الوجود، وحقيقة عيسى عليه السلام مُمكن الوجود ومُقيّد، فَحَضَرُ وجود الحقّ جل وعلا في ذات عيسى كفر من وجوه، والسلام.

(1) فصوص الحكم، ص 141.

[14] [الاعتراض الرابع عشر: قول الشيخ: إن الله يُعبد في جميع الصور]

الاعتراض الرابع عشر: أنَّ الشيخ قدس سره قال في معن هارون: إنَّ الحق تعالى لم<sup>(1)</sup> يسلط هارون على عبدة العجل كما سلط عليهم موسى، مع أنَّ الله تعالى يُعبد في جميع الصور. ولهذا لم يبق نوع من أنواع العالم لم يُعبد، سواء عبادة التَّالَّة كعبدة الأوثان والنجوم، أو عبادة تسخير كآرياب الجاه والمال. وأكبر مجالي الحق التي عبدت من دون الله: الهوى. قال تعالى ﴿لَرَبِّتِ مِن تَحْتَ إِلَهِهِنَّ هَؤُلَاءِ﴾ [الفرقان: 43] [الغاية: 23]<sup>(2)</sup>.

[14] الجواب: اعلم - جعل الله لك طريقًا موصلًا إليه - أنَّ الأمر الإلهي

/نوعان:

(199)

النوع الأول: كلام تشريعي يصل بواسطة الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه أجمعين.

والثاني: أمر إرادي إيجادي يظهر بِمُجَرَّد الإرادة. وإذا وافق الأمر الإرادي الأمر التشريعي فالمُكَلَّف يقبله أمرًا تشريعيًا ويؤديه وآلا فلا. فعصيان الأمر التشريعي مُمكن، بل واقع، وأما عصيان الأمر الإرادي فمحال. وجميع العالم مطيعون للأمر الإرادي، سواء الجماد والنبات والحيوان والإنسان والملئ والجن والشياطين والكافر والمؤمن، لأنَّ مُراد الحق لا يتخلف أبدًا.

ولمَّا كانت صفاته تعالى كما مرَّ نوعين: جلالية فخرية، وجمالية لطفية، وكل نوع منهما له مجالي ومظاهر، فإن مظاهر الجلال والقهر. الكفار، ومظاهر الجمال واللطف: المؤمنون، لا جرم كان أسباب السعادة والشقاوة كلا لنوعين مُرادًا للحق تعالى. ومن جُملة أسباب الشقاوة والبعد والهجران عبادة الحق في المظاهر الكونية، مثل الأصنام والكواكب والنار وغيرها، وسبب<sup>(3)</sup> السعادة والقرب والوجدان عبادة الحق تعالى من حيث تجرّده عن المظاهر في مرتبة

(1) ليست في (هـ).

(2) فصوص الحکم، ص 194، بتصرف.

(3) في (هـ) أسباب.

وحوب وجوده، وغناه الذاتي عن العالمين، ودعوة جميع الأنبياء والرسل إلى هذه المرتبة، ودعوة الشياطين وجميع الكافرين وأرباب الهوى إلى المظاهر والمجالي. وأصل جميع المعاصي هو الهوى، فهو أعظم المظاهر الجلالية القهرية. وحيث إن الصفات الجلالية لا تتصور بدون المظاهر الجلالية، لا جرم كان مقتضى ذات الحق تعالى أن يُعبد في جميع الصور الجلالية القهرية، ومن حيث الأمر التشريعي يجعل ذلك العابد مظهر الجلال والقهر.

وبالجُملة حيث إن ذات الحق تعالى مبدأ جميع الأحكام والآثار له مع كلها مُقارنة ومعية، سواء الأصنام والكواكب وغيرهما، وحيث إن الذات مُستحقة للعبادة بالذات، سواء كان في المظاهر أو في غير المظاهر، لا جرم صار الأمر الإرادي بحيث يعبد الذات في جميع المظاهر، ولو كانت تلك العبادة سبباً للشقاوة: ﴿لَا تَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُنْشَوْنَ﴾ [الأنبياء: 23].

[15] [الاعتراض الخامس عشر: موسى جعل في جواب فرعون "الحق تعالى" عين العالم]

[199ب] الاعتراض الخامس عشر: / هو أنه قدّم سرّه قال في فض موسى:

«حيث إن موسى عليه السلام جعل في جواب فرعون الحق تعالى عين العالم، خاطبه فرعون بذلك اللسان وقال: ﴿لَئِنْ أَتَيْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَحْمِلَنَّكَ مِنْ آلَتِهِمْ﴾ [الشعراء: 29] [والسين في "السجن" من الزوائد، أي: لا مَسترنك] <sup>(1)</sup>، فإنك أجبت بما أيدتني به أن أقول مثل هذا. فإن قلت لي: فقد جهلت يا فرعون بوَعيلك إياي، والعين واحدة، فكيف فرقت؟ فيقول فرعون: إنما فرقت المراتب دون لعين، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها <sup>(2)</sup>، ومررتي الآن التحكّم [فيك يا موسى بالفعل، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة. فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه

(1) استكمال من الفصوص، وكذلك التالي بعد سطرين.

(2) في فصوص الحكم، ص 209: «إنما فرقت المراتب العين، ما تفرقت العين ولا انقسمت في نفسها»

حقه في كونه يقول له: لا تفرد على ذلك، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه، وإطهار الأثر فيه لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الطاهرة، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس، فقال له يُظهر له المانع من تعديه عليه. «أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِتَقْوَى مُبِينٍ» (الشعراء: 30)، فلم يسع فرعون إلا أن يقول له: «فَأَتِ بِهِ إِذْ كُنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (الشعراء: 31)<sup>(1)</sup>.

[15] الجواب: اعلم - نور الله عين قلبك بنور معرفته - قد تقدّم بيان أن للمروح والجسم علماً فطرياً، وأن بذلك العلم الفطري يُعلم الله ويُستبح، فراجع وتذكر. ثم اعلم أن فرعون أجاب موسى تارة من العلم الفكري، وأخرى من العلم الفطري، وإن كان لا يعلم بعلمه الفكري معنى ما يُجيب بعلمه الفطري، وكان غافلاً عنه وذاهلاً. وأنا العارف الكامل صاحب الكشف فيعلم ذلك. وحيث إن موسى عليه الصلاة والسلام في حوار فرعون جعل الله تعالى رب المشرق والمغرب، وذلك بلسان أهل الإشارات<sup>(2)</sup>، إشارة إلى أنه عين العالم، لأن لرب هو المُرْتَبِي والمُنشئ والموجد، وهو مبدأ الأحكام والآثار، والمبدأ من حيث إنه مبدأ مُقَارِن للعين كما تقدّم فتذكر. وحيث إن فرعون ادعى الألوهية بلسان العلم الفكري نطق لسانه الفطري من الوجه الحاصل الذي بُين سابقاً، وفرعون غافل عنه، وموسى صلى الله عليه وسلم صاحب كشف وتجلٍ ومُنْتَبِه لذلك، فقال: حيث إنك جعلت الإله عين العالم، وأنا من جُمْلَةِ العالم فأنا صادق في دعواي الألوهية، ولو كنت أنت أيضاً شريكاً لي في ذلك، ولكن مرتبتي مرتبة التحكم بحسب الظاهر. فحيث إن موسى عليه السلام فهم ذلك من فطرة فرعون أحابه بذلك اللسان، / وقال: «أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِتَقْوَى مُبِينٍ» (الشعراء: 30)، يعني أن مرتبة الحكم لي، حيث أقدر على الإتيان بمعجز ظاهر، فإذا جئت بالمُعْجَز لم تتحكم في، فألزم فرعون ولم يجد بداً من أن يقول: «فَأَتِ بِهِ إِذْ كُنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (الشعراء: 31). وفي الجُمْلَةِ فإن هذه المُكَالِمَةَ بلسان الفطرة لا بلسان الفكرة.

(1) لموصى الحكم، ص 209.

(2) "الإشارات" ليت في (س).

[16] [الاعتراض السادس عشر: قوله عن فرعون: 'فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾<sup>(1)</sup>]

الاعتراض السادس عشر: هو أنه قدس سره قال في ذلك الفصل أيضًا:

«لما كان فرعون في منصب التحكم، وكان صاحب سيف، قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾ [الدرعات 24]، ولو كانوا كلهم أربابًا بنسبة ما، (وإضافة لمن يربّه)<sup>(2)</sup> فإنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم. ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه وأقرّوا له بذلك، فقالوا له: ﴿إِنَّمَا نَقُولُ هَدْيُكَ لِلْبُيُوتِ الدُّنْيَا﴾ [طه: 72]، ﴿فَأَقْصِرْ مَّا أَمَرَ قَابِلِينَ﴾ [طه: 72]، فالدولة لك. فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾ [الدرعات 24] أي: وإن كان عين الحق في الصورة، فالصورة لفرعون، فمقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة باطل، لنيل مراتب لا تُنال إلا بذلك الفعل<sup>(3)</sup>».

[16] الجواب: اعلم - جعلك الله من الذين ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة 38] -، أن الرب في اللغة يأتي بمعنى الصاحب والمالك، يقال: 'رب الدار'، قال تعالى: ﴿أَنَا أُحْذِكُكُمْ قَيْسِي رَبِّي خَيْرًا﴾ [يوسف: 41]، فحسب اللغة جميع المالكين أرباب. وحيث إن فرعون -والله أعلم- كان دهري المذهب، ولم يكن قائلًا بوجود الصانع، وكان مُعْطَلًا وكان يعلم نفسه أعظم من جميع الناس، ولا سيما وهو في رتبة السلطنة والتحكم، قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾ [الدرعات: 24]، و﴿مَا عَلَّمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [الفصل: 38]. وحيث لم يكن في ذلك الزمان والمكان أعظم من فرعون في رتبة التحكم والتسلط الظاهري، لا جرم قال الشيخ: 'إن السحرة علموا صدقه في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾'، ولم ينكروه، بل أقرّوه به، وقالوا: إنما تقصي هذه الحياة الدنيا، يعني حكمتك

(1) ما بين قوسين ليس في متن الفصوص ولكنه من إحدى نسخ المخطوطات التي اعتمد عليها الدكتور عممي في تحقيقه، النسخة (ب) وقد ذكر أن هذه الإضافة ربما تكون

مقتبسة من شرح الفاشي<sup>1</sup> لأنها واردة فيه. انظر: عممي ص 210 الحاشية (6).

(2) لصوص الحكم، ص 210-211.

وتسلطك، ليس إلا في الدنيا، وليس أن الشيخ قائل بأن الحرية صدفوا فرعون في دعوى الألوهية، فافهم. هذا معنى كلامه.

قلت [البرزنجي]: ومعنى قول الشيخ: مقطع الأبدى والأرحل وصلب / بعين حق في صورة باطل، الساكت عنه الأصل هو أن الله تعالى هو الخالق بعين فعل العبد، لأن العبد كاسب ومظهر لفعله تعالى، وأن الفاعل والحال حقيقة هو الله. فالعبد لا يفعل إلا بالحق، ففرعون فعل ذلك بهم بعين فعل الحق، ولكن كان فعله في صورة باطل، حيث إنه ظلم شرعاً، وباطل! وإنما فعل الله ذلك بهم لمصلحتهم، لأنه سبق في علمه تعالى أنهم يتلون مراتب كالشهادة وغيرها، وسبق في علمه تعالى أنهم لا يتلون تلك المراتب إلا بأن يفعل بهم ذلك. ولهذا قال الشيخ قدس سره: «لنيل مراتب لا تُنال إلا بفلك الفعل، فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها، لأن الأعيان الثابتة اقتضتها، فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت. إذ ﴿لَا تُدِيلُ لِكِبْمَتِ لَقَّ﴾ [يوس 64]». هذا معنى كلام الشيخ قدس سره، والله أعلم.

قال صاحب الأصل: اعلم - ختم الله لك بكل خير - أبي وأما<sup>(1)</sup> العقبير نيرابي مُصنّف هذا الكتاب، أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله الصديقي المشهور بالشيخ مكي، خدعت سبعاً وثلاثين سنة كلام حصرة الشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر، والخاتم الأصفر، ونور الأهر، أبي عبد الله محمد بن علي بن العربي رضي الله عنه، وفتحت أقفاله وإشكاله من حزن معارفه بمفاتيح الإخلاص. والآن مع تزلزل البال، وتشوش الحدل، تحرّر وتقرّر هذا المقدار من الأجوبة، فالمُتوقع من الفقراء المحروحين القلوب، ولعارفين المُحسنين الظنون أن يسعوا في إصلاح الزلل، ومد الخلل، ويُرخوا بيل العفو والستر على مزالّ القدم، ومزالق القلم. والله يقول الحق وهو يهدي السبل. هذا معنى كلامه، ومعنى ختامه، رحمه الله<sup>(2)</sup>.

(1) فصوص الحكم، ص 211.

(2) في (ت) ورد "أن" بدلاً من "أبي وأما".

(3) يقول الشيخ المكي الكازروني في ختام كتب الجانب العربي في حل مشكلات الشيخ =



قلت: وأما الفقير أبو عبد الله محمد بن رسول البرزنجي الحسيني الموسوي، وقد امتثلت أمره فأخذت في / تعريبه وتقريره، وتغريبه وتنقيحه، وترتيبه وتكثيره. ولم آل جهدًا في تهذيبه وتحريره، وقد مَنَّ الله بتقريبه وتيسيره في نحو شهر أو أقل أو أكثر، وكان آخر ذلك عصر يوم السبت الثاني والعشرين من شوال، من شهور سنة ست وتسعين وألف بظاهر المدينة النبوية، على مشرفها الصلاة والسلام. ولم آل جهدًا في التصحح، ولم أريد إلا الإصلاح، وما توفيقي إلا بالله، وأرجو بذلك عند الله الأجر الجزيل، والثواب الجميل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

### [الخاتمة: أحاديث نبوية تُناسب المقام]

وقد آن أن نشرع في الخاتمة الموعود بها، فنورد جُملة من الأحاديث النبوية المُناسبة للمقام، مسرودة محذوفة الأسانيد، إرادة نفع العباد، ونشر أحاديث من يُعَيِّث للإرشاد، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الخاتمة نسأل الله تعالى حُسنها، في أحاديث تُناسب المقام:

عن أبي سعيد الخدري<sup>(1)</sup> رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لو تعلمون قدر رحمة الله لا تكلمتم))، أحبه قال: "عليها". رواه البزار، وأورده الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: إسناده حسن.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه

\* محيي الدين ابن عربي: "قال العبد الأصغر أبو الفتح ابن مظفر لما فرغت من تسويد هذه الرسالة، جعلها الله في كَفَّةِ حسناتي، بعد العصر من يوم الأحد ثامن عشر من شوال حتم بالخيرات والإقبال، سنة أربع وعشرين وتسعمئة الهجرية النبوية المحمدية على صاحبها أفضل الصلوات والتسليمات، في مدينة أدرنه جعلها الله للمسلمين مأمنة، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين". أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين بن عبد الله مشهور به شيخ مكِّي، الجانب العربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مایل هروي، طهران، انتشارات مولي، 1985، ص 219. (بالفارسية).

(1) الخدري ليست في (ت).

وسلم: ((إن الله عز وجل خلق مئة رحمة، واحدة منها قسمها بين الخلائق، وأخر تسعة وتسعين إلى يوم القيامة)). رواه الطبراني والبيهقي. (قال الهيثمي: وإسنادهما حسن).

وعن معاوية بن حيدة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الله خلق مئة رحمة، قسم رحمة بين خلقه يتراحمون بها، وأخر لأولياء تسعة وتسعين)). رواه الطبراني. قال الهيثمي: رجال إسناده ثقات، إلا مخبئ بن تميم مجهول.

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه<sup>(1)</sup> وسلم: ((قسم ربنا رحمته مئة جزء، فأنزل منها جزءاً في الأرض فهو الذي يتراحم به الناس / والطير والبهائم، وبقيت عنده مئة رحمة إلا رحمة واحدة [201] لعباده يوم القيامة)). رواه الطبراني. قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح، غير إسحاق بن يحيى، وإسحاق لم يُذكر عبادة.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما خلق الله تبارك وتعالى من شيء إلا وخلق ما يقبله، وخلق رحمته تغلب غضبه)). رواه البيهقي.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((قلت: يا جبريل أيصلي ربك جلّ ذكره؟ قال: نعم، قلت: ما صلاته؟ قال: سُوح قدوس، سبقت رحمتي غضبي)). رواه الطبراني في الصغير والأوسط. قال الهيثمي: ورجاله موثقون.

وعن جندب رضي الله عنه قال: جاء أعرابي فأناخ راحته ثم عقلها، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى راحته فأطلق عقلها ثم نادى: "اللهم رحمني ومحققاً ولا تشرك في رحمتنا أحداً". فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

<sup>1</sup> براغ في (م)، ص 442. وما سقط من (م) موجود في (ت). وفي هذه لورقة (ق 201) تم إدراج أربع تصحيحات أضيفت في الهامش الأيسر وهي الكلمات: واحدة. أخر إن. قسم. منها ما قد يكون بخط المؤلف، ومنها بخط ناسخ (ت).

وسلم. ((أنقولون هو أضل أم بعيره؟ ألم تسمعوا ما قال؟ قالوا. بلى. قال. لقد خَطَرَ، رحمة (الله عز وجل) واسعة، إن الله عز وجل خلق مئة رحمة، فأَنْزَلَ رحمة تنعاطف بها الخلائق، جنها وإنسها وبهائمها، وعنده تسع وتسعون، أنقولون هو أضل أم بعيره؟)). قال الهيثمي: رواه أبو داود باختصار، ورواه أحمد والطبراني، ورجال أحمد رجال الصحيح، غير أبي عبد الله الجشمي، ولم يضعفه أحد.

وعن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما أحب أن لي الدنيا وما فيها بهذه الآية: ﴿قُلْ يَبَادِيُ الَّذِينَ أَسْرَمُوا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ لَا يُفْصَلُونَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾... [إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ]) [المرمر: 53] الآية. رواه الطبراني في الأوسط، قال الهيثمي: وإسناده حسن.

وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((والذي نفسي بيده ليدخلن الله الجنة الفاجر في دينه، الأحقق في معيشته، / والذي نفسي بيده ليدخلن الجنة الذي قد محشته النار بذنبيه، والذي نفسي بيده ليغفرن الله يوم القيامة مغفرة يتناول إليها إبليس رجاء أن تُصيه)). رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وزاد فيه: ((والذي نفسي بيده ليغفرن الله يوم القيامة مغفرة لا تخطر على قلب بشر)). قال الهيثمي: رجال الكبير ثقات إلا سعد بن طالب أبو غيلان، وقد وثقه أبو زرعة وابن حبان. وقد مرّ في مسألة عدم ترمذ العذاب، عند نقل كلام ابن تيمية أحاديث تتعلق بذلك، فراجع.

وعن ابن عمر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((ما<sup>(1)</sup> من شيء أكرم على الله تعالى يوم القيامة من ابن آدم، قيل: يا رسول الله: ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة. إن الملائكة مجبورون بمنزلة الشمس والقمر)). رواه الطبراني والخطيب.

(1) حاشية في (سر، ق258ب) مفادها: "بلغ".

وعن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: ((المؤمن أكرم على الله من بعض ملائكته)). رواه ابن ماجه<sup>(1)</sup>.

وعن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الملائكة قالوا: ((يا ربنا خلقتنا وخلقنا بني آدم، فجعلتهم يأكلون الطعام، ويشربون الشراب، ويلبسون الثياب، ويأتون النساء، ويركبون الدواب، وينامون فيستريحون، ولم تجعل لنا من ذلك شيئاً، فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة. فقال عز وجل: لا أجعل من خلقتي بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له: "كن" فكان)). رواه ابن عساکر.

وعن سلمان رضي الله عنه رفعه: ((ليس شيء خيراً من ألف مثله إلا الإنسان)) رواه الطبراني والضياء.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: ((لا نعلم شيئاً خيراً من ألف مثله إلا الرجل المؤمن)). رواه الطبراني.

وعن ابن عتبة الخولاني، وكان صلى إلى القبلتين، مرفوعاً: ((لا يزال الله تبارك وتعالى يفرس في هذا الدين غرساً، يستعملهم فيه بطاعته تعالى إلى يوم القيامة)). رواه أحمد وابن ماجه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تزال طائفة من أمتي قواماً على أمر الله، لا يضرها من خالفها)). رواه ابن ماجه.

وعن / المغيرة رضي الله عنه: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون)). رواه الشيخان.

وعن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)). رواه الحاكم.

وعن معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) حاشية في (س، ق 1259) مفادها: "بلغ".

يقول ((لا تقوم الساعة إلا وطائفة من أمتي ظاهرون على الناس، لا يبالون من خلفهم ولا من نصرهم)). رواه ابن ماجه.

وعن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال) <sup>(1)</sup> ((لا تزال طائفة من أمتي على الحق متصورون، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله)). رواه ابن ماجه. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: ((المراد بأمر الله الزيج التي تقبض أرواح المؤمنين. قال: ولا تُنافيه الرواية التي فيها: حتى تقوم الساعة، لأن ما قرب من الشيء يُعطى حكمه)). انتهى بمعناه.

وعن أنس رضي الله عنه مرفوعاً: ((في كل قرن من أمتي سابقون)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي جمعة قال: تغدينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا أبو عبيدة ابن الجراح فقال: يا رسول الله أحد خير منا؟ أمنا بك، وجاهدنا معك. قال: ((نعم، قوم يجيئون بعدي، يؤمنون بي ولم يروني)). رواه أبو نعيم.

وعن عمرو بن الجموح رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((قال الله تعالى: إن أوليائي من عبادي، وأحبائي من خلقي، الذين يذكرون بذكرى، وأذكر بذكرهم)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((قال الله تعالى: من آذى لي ولياً فقد أذنته بالحرب)). رواه البخاري في صحيحه، وأبو نعيم في الحلية.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تعالى: ((من عادى لي ولياً فقد استحلّ مُحاربتي)). رواه أبو نعيم في الحلية وابن أبي الدنيا والبيهقي، ورواه أحمد وقال: ((من آذى لي ولياً...))، وفي أخرى له: ((من آذى...)). وفي حديث ميمونة مثله... وفي

(123)

رواية أحمد، عن (وهب بن منبه)<sup>(١)</sup> موقوفاً، قال الله [تعالى]: ((من أهان ولتي المؤمن فقد استقبلني بالمُحاربة))، رواه الإسماعيلي عن علي بن مسد علي (كرم الله وجهه)، ورواه الطبراني عن ابن عباس.

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إنَّ من عادى أولياء الله فقد بارر الله بالمُحاربة)). رواه ابن ماجه، وأبو نعيم، ورواه الطبراني، والبيهقي من حديث أبي أمامة، ورواه أبو يعلى، والبزار، والطبراني عن أنس، ولفظ الحديثين: ((فقد باررني)). ورواه الطبراني مُختصراً بسند حسن عن حليفة رضي الله عنه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنَّ لله تبارك وتعالى في كلِّ بدعة كيد بها الإسلام وأهله ولتأ صالِحاً يَدتَّ عه ويتكلَّم بعلاماته، فاغتموا حضور تلك المجالس بالدب عن الصغفاء، وتوكلوا على الله، وكفى بالله وكيلاً)). رواه أبو نعيم في الحلية.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يُجَنِّد لها دينها)). رواه أبو داود في سننه، والحاكم في المُستدرِك، والبيهقي في المعرفة. وله طرق وشواهد، وفي بعضها أنه يكون من أهل بيته صلى الله عليه وسلم. قال الحافظ الحجة أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي في منظومة له:

وقد أتى في خَبَرٍ مُشْتَهَرٍ      رَوَاهُ كُلُّ حَافِظٍ مُعْتَبِرٍ  
بأنه في رأس كل مئة      يَبْعَثُ رَبُّنَا لِهَذِهِ الْأُمَّةِ  
مَنْهَا عَلَيْهَا عَالِمًا يُجَدِّدُ      دِينَ الْهُدَى لِأَنَّهُ الْمُحْتَضَرُ  
إلى أن قال:

والشرط في ذلك أن تمضي المئة      وهو على خَيَاتِهِ نَيْزُ الْفِتْنَةِ  
يُشارُ بِالْعِلْمِ إِلَى مَقَامِهِ      وَتَنْصُرُ السُّنَّةُ فِي كَلَامِهِ

(١) ما بين قوسين فيه نقص وخلل في (م)، ص 445.

وأن يكون في حديث قد روي من أهل بيت المصطفى وهو قوي  
وكونه قُرْعًا هو المشهور قد نطق (الحديث والجمهور)<sup>(1)</sup>

[203] وله في المسألة رسالة استوفى فيها (طرق الحديث) / وذكر من قيل فيه: إنه  
المُجَدَّد<sup>(2)</sup>. والله (أعلم)<sup>(3)</sup>.

وقد ذكر الإمام ابن الأثير في جامع الأصول أنه ينبغي أن يكون في كل مذهب  
مُجَدَّد. ثم ذكر المُجَدِّدين من كل المذاهب إلى المئة السادسة، وهي عصره الذي كان  
فيه. وهو حسن جدًا، إذ الذين ليس عبارة عن مذهب واحد، بل هو مجموع المذاهب.  
نعم، لو قيد بمذاهب السنة لكان حسنًا، لأن الذين الحق هو السنة، فكان مذاهب  
البدعة ليست من الذين الحق. ولا بد من ذلك، بل لو قيل: لا بد في التجديد من  
مجيء من له السيف أيضًا، لم يكن بعيدًا،<sup>(4)</sup> لأن لفظ الحديث عام لا يخص  
العلماء، فإن "من" من صيغ العموم، والعالم إن لم يوجد من ينصر أقواله  
ويمضيها باليف لا يُسمع بعلمه إلا نفعًا خاصًا لبعض الخواص الموفقين. أما النفع  
العام المدلول عليه بالتجديد فإنما يحصل بموافقة "الملوك العلماء"، وإمضائهم  
أقوالهم، وحمل العامة عليها، وإلا فلو خُلِّي العوام وهوامهم لرجموا العلماء  
القائلين بالحق، المخالفين لهوى العوام والمسقة الطغام. والله الموفق.

وهذه المئة الحادية عشرة قد انقضت، والذين قد نزل فيها إلى أسفل  
سافلين. فنرجو من الله إنجاز موعوده وبعث من يُجَدِّد الذين لعبيده، ونصره  
بملائكته وجنوده، إنه الكريم المنان، والرحمن المُسْتَعَان<sup>(5)</sup>.

(1) في (م) مكان العبارة فراغ على شكل نقط.... وكأنها كانت غير مقروءة في المخطوط  
المنقول عنه، ولذلك ترك مكانها فارغًا. والأبيات من أرجوزة للسيوطي سماها تحفة  
المهتئين بأخبار المجددين.

(2) ما بين قوسين: الملاحظة السابقة نفسها.

(3) ما بين قوسين: الملاحظة السابقة نفسها.

(4) "لم يكن بعيدًا" ليس في (ت).

(5) في هامش (هـ) ورد حاشية مفادها: "قال قوم من العلماء إن المصنف هو المُجَدَّد للقرن  
الحادي عشر، وذيل العلامة الشريف عبد الرحمن العبدروس نظمًا من سرد المُجَدِّدين  
فقال: وحادي عشر جاء برزنجي... مُجَدَّدًا وشرطه جلي. - انتهى".



ولنكتفٍ بهذا القدر من ذكر الأحاديث فإن استقصاءها مُتَعَذِّرٌ، والمقصود التبرك. وقد مرَّ أثناء هذه الرسالة الجَمُّ الغفير، والشَّيْءُ الكثير، من الأحاديث الصحيحة، نفَعنا الله وإياكم أيُّها الإخوان بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأماقنا على سنته الغراء، وختم لنا ولكم بالخير، وجعلنا في زمرة أوليائه، ومن حزب الله ورسوله، ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>(1)</sup> [المجادلة: 22]. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وغفر الله لنا ولوالدينا، ولإخواننا ولمشايعنا / ولأولادنا وتلاميذنا<sup>(2)</sup> ولمن أحسن إلينا ولجميع المسلمين والمسلمات، آمين آمين آمين، والحمد لله رب العالمين. - انتهى<sup>(3)</sup>.

- (1) حاشية في (س، ق 1261) مفادها: "بلغ مقابلة".  
(2) في (هـ) تلامذتنا.  
(3) في (ت) وقال كاتبه محمد بن عبد اللطيف الجاري التي، قد منّ الله علينا بكتابته واستغفرا منه كثيرًا، والحمد لله رب العالمين. وقد كملت الكتابة ليلة الجمعة 24 محرم، مفتوح سنة 1097 برباط سيدنا علي رضي الله عنه، وعن كل الصحابة أجمعين، بظاهر المدينة المنورة على خير ساكنها أفضل الصلاة والسلام عدد خلق الله العالم.  
وفي أسفل هذه الصفحة نقرأ بقلم مختلف ما يلي: ذرّوا لعارفين المُحدّثين من أمتي لا تنزلوهم الجنة ولا النار حتى يكون الله الذي يقصّي فيهم يوم القيامة (خط عن علي - الجامع الصغير).  
المُحدّثين: بفتح الدال اسم مفعول جمع مُحدّث بالفتح، أي: مُلهم وهو من ألهم في نفسه شيء على وجه الإلهام والمُكاشفة من الملاء (أعلى، مناوي الكبير).  
أي: لا تحكموا لهم بهم بإحدى الدارين. مناوي.  
الله: هو. مناوي.  
تنزلوهم: يظهر أنهم المجاذيب كونهم الذين يبلو منهم ما ظاهره يُخالف الشرع ولا يعرض لهم بشيء ويُلهم أمرهم إلى الله تعالى. مناوي.  
﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنتَوْنَ عَنْهَا كَلَّا بَلْأَنَّهُمْ﴾، الآية .. [البقرة: 134].  
وأخيرًا عبارة: بلغ مقابلة على أصله على يد مؤلّفه. إضافة إلى حتم دائري محتواه "وقف الحاج سليمان الشلّوس...".  
في (هـ) ختم بيبضاوي الشكل كُتّب فيه كسخانة حضرت بير هداني 1034. وأيضًا بلغ مقابلة من أول... الخامس... وكتبه جعفر بَرزنجي حفيد المُصنّف.

= وفي (م) زيادة: "وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم".  
 وأما النسخة (م) فإنها تنهي بذكر من حضر القراءة في دمشق وهي على النحو الآتي:  
 "قلت: أما الفقير إليه تعالى محمد خيرات بن سليم فخري: قد فرغت من نسخ هذا  
 الكتاب عصر يوم السبت الخامس ربيع الثاني عام 1386 من هجرة سيدنا ومولانا خاتم  
 الأنبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، الموافق الثالث والعشرين تموز عام  
 1966 من ميلاد السيد المسيح عليه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين الصلاة والسلام،  
 سائلاً المولى العفو والعافية وحسن الختام، وسائلاً الله عز وجل أن يغفر لي ولوالدي  
 وأن يرحمهما كما ربياني صغيراً. والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي  
 والكوكب الدرّي. وقد تلاه العبد المؤمن عبد الحسيب عدي بحضور العباد المؤمنين  
 الشيخ فريز الكيلاني وأبي النصر اليافي، والدكتور عبد الكريم اليافي، وأحمد البيلوني  
 وصبحي القضماني وحسن القبري، وباسم عرفة، ومنير العمادي، وحكمة أبو حبيب،  
 وعمر البرادي، وأحمد حان، وصالح الدين القدسي، وأحمد الخاني، وغيرهم من  
 الأفاضل الأماثل... جعلهم الله من رتبة جنة النعيم ورضي عنهم ورضوا عنه، إنه  
 السميع المجيب رب العرش الكريم، وعلى نية محمد أفضل الصلاة والتسليم".

## الفهارس الفنية

### فهرس الآيات

الآية	السورة	رقم الآية	رقم الورقة من خطوط مائيسا بتركا (ت)
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	الفاتحة	2	174أ
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾	البقرة	6	186أ، 192ب
﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	البقرة	7	89ب
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسَدَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُدْرِكْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ • خَتَمَ اللَّهُ﴾	البقرة	7-6	186أ
﴿يُنِزِلُ بِهِ كُتُوبًا﴾	البقرة	26	182ب
﴿أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾	البقرة	30	127ب
﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	البقرة	262	200أ
﴿وَلَهُ مِنَ الْعِزَّةِ لِمَا يَنْقُضُ بِهِ الْأَنْهَارُ﴾	البقرة	74	107ب
﴿وَقَالُوا لَنْ نَمُوتَ الْكَافِرُ إِلَّا إِنْسَانًا مَقْبُولَةً قُلْ أَصْحَابُ عِثْمَ الْجَنَّةِ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ﴾	البقرة	80	92ب
﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ﴾	البقرة	115	194ب
﴿بَلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾	البقرة	134	112أ
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾	البقرة	143	161أ
﴿وَتَكُونَ الرُّسُلُ عَلَيْكُمْ شُهَدَاءَ﴾	البقرة	162	79ب، 189أ، 193أ
﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾	البقرة	167	186أ، 95ب، 103أ
﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾	البقرة	194	179أ
﴿مَنْ أَعْتَدَ عَلَى عِبَادِي مَا أَعْتَدَ عَلَى عِبَادِي﴾	البقرة	210	152ب
﴿وَلَا يُجِيبُونَ بِحُجَّتٍ مِنْ طَبَعِهِمْ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾	البقرة	255	150ب

229	البقرة	﴿إِنْ جِئْتُمْ﴾	125ب
229	البقرة	﴿أَلَا بِمِثْلِ حُدُودِ اللَّهِ﴾	126أ
260	البقرة	﴿فَعُدُّوا أَرْبَعَةً مِنَ الْقُرَى﴾	185أ
268	البقرة	﴿وَاللَّهُ يَذَّكُّكُمْ سُوءَ مَا تُفْعَلُونَ وَتَقْلَلُوا﴾	75ب
269	البقرة	﴿وَمَنْ يَزِدْكُمْ مَعْرِفَةً فَقَدْ أَرْبَى كَثِيرًا﴾	21ب
9	آل عمران	﴿اللَّهُ لَا يُغَيِّرُ الْقِيَمَةَ﴾	90أ
11	آل عمران	﴿فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ يَوْمَ يَكُونُ﴾	75ب
15	آل عمران	﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾	79ب
18	آل عمران	﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾	16أ
		﴿قُلُوبًا بِأَقْسَرِ أَصْوَابٍ﴾	
28	آل عمران	﴿وَيُزَكِّهِمْ اللَّهُ فَكُنْ﴾	171ب، 191أ
31	آل عمران	﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾	60ب
54	آل عمران	﴿وَمُكَرَّمًا وَمُكَرَّمًا اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ مِنَ الْمُكَرَّمِينَ﴾	90أ
81	آل عمران	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ آلِ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّمَا أَنَا رَبُّكُمْ﴾	51أ
		﴿فَتَقَبَّلَ مِنْهُمْ وَأَتَى أُولَئِكَ الْمَدْيَنَ وَالْمِصْرَ﴾	
110	آل عمران	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾	135أ
128	آل عمران	﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾	124أ
159	آل عمران	﴿فَمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْفَائِزِينَ﴾	116ب
159	آل عمران	﴿الْقَلْبِ لَأَسْمَأُ مِنْ حَوْلِكَ﴾	117أ
169	آل عمران	﴿وَلَا تَحْزَنْ أَلِيبَنَ قُلُوبُهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمَّا مَنْ لَمْ يَحْزَنْ﴾	122أ
178	آل عمران	﴿إِنَّمَا تَقَلُّبُ الْقُلُوبِ عَلَى الْأَقْسَامِ﴾	191أ
17	النساء	﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلٍ﴾	124ب
		﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾	
		﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾	
18	النساء	﴿إِنِّي بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾	110ب
18	النساء	﴿وَلَيْسَ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾	124ب
18	النساء	﴿حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾	128ب

160	41	النساء	﴿كَذَٰلِكَ إِذَا أَخَذْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ مِّمَّهٖمْ وَجَعَلْنَا إِلَٰهَ النَّاسِ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ مَهِيمًا﴾
129 أ	48	النساء	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَقُولُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾
	116	النساء	
176	56	النساء	﴿كُلَّمَا نَبَّهْتُمْ عَلَىٰ ذُنُوبِهِمْ﴾
93 ب	76	النساء	﴿فَقَتِلُوا آلَآدَمَ الْكَاثِبِينَ﴾
190 أ	80	النساء	﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾
76 ب	87	النساء	﴿لِيَجْزِيَكَ إِلَٰهُكَ يَوْمَ الْفِتْنَةِ﴾
	12	الأنعام	
102، 192	93	النساء	﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ النَّارُ خَالِدًا فِيهَا﴾
129 ب	93	النساء	﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ النَّارُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾
136	96	النساء	﴿كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾
82 ب	96	النساء	﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾
56 ب	113	النساء	﴿وَكَانَ قَوْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِهِ﴾
168 أ	126	النساء	﴿اللَّهُ يَكْفِي شَأْنَهُ خَبِيرًا﴾
138	133	النساء	﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرٍ يُكَلِّمُ النَّاسَ﴾
			﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ مُدَبِّرًا﴾
199	147	النساء	﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾
			﴿وَكَانَ اللَّهُ شَاحِكًا عَلِيمًا﴾
152 ب	171	النساء	﴿إِلَّا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾
190	1	المائدة	﴿يُنِصُّكُمْ مَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾
198	17 و 72	المائدة	﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾
179	45	المائدة	﴿وَالْجُرُوحُ فِيسَاثٍ﴾
121 أ	54	المائدة	﴿وَلَقَدْ قَاتَلَ اللَّهُ أَهْلَ بَيْتِهِ مِنْ يَمِينِهِ﴾
176 أ	64	المائدة	﴿بَلْ يَدْعُو بِسُوءَتَابٍ﴾

103ب	78	المائدة	(لَمَّا تَلَيْنَاكَ كَفَرُوا مِنْ نِعْمَتِ إِسْرَءِيلَ عَلَى يَسَايِنَ دَاوُدَ وَيُوسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ)
103ب	80	المائدة	(كَرِهَ كَثِيرًا مِنْهُمْ أَنْ يَقُولُوا الَّذِينَ كَفَرُوا لَيْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ يَخُوطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الْمَذَابِ قَوْمٌ خَالِدُونَ)
100ب	98	المائدة	(اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)
194أ	116	المائدة	(تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسٍ وَلَا نَفْسٌ وَلَا عَاقِلٌ مَا فِي نَفْسِكَ)
196	28-27	الأنعام	(وَلَوْ رَفَعُوا يَدَهُمْ إِلَى اللَّهِ لَخَالَفَ ابْنُ آدَمَ بَيْنَهُمَا مَرُدًّا وَلَا يُكْذِبُ الْإِنْسَانُ رُبَّمَا وَكَانُوا مِنَ الْكَافِرِينَ * بَلْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُوَ عَنْهُمْ وَلَئِنَّ لَكُنْيُونَ)
199أ، 193أ	28	الأنعام	(وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُوَ عَنْهُمْ)
185ب	38	الأنعام	(مَا مَرَكْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)
119أ، 119ب	43	الأنعام	(مَقُولًا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسًا فَفَزَعُوا)
119ب	43	الأنعام	(وَلَكِنْ فَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)
120أ، 124أ	43	الأنعام	(مَقُولًا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسًا فَفَزَعُوا وَلَكِنْ فَسَتْ قُلُوبُهُمْ)
136ب	46	الأنعام	(قَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِمَّنْ سَمِعْتُمْ وَأُصْرَكُمْ وَحَمَّ عَلَى قُلُوبِكُمْ)
137أ	46	الأنعام	(قُلُوبِكُمْ)
185ب	59	الأنعام	(وَلَا تَكُفُّ وَلَا يَأْمُرُ إِلَّا فِي كَيْفٍ مَبِينٍ)
149	90	الأنعام	(لَوْ أَنَّكَ أَلَمْتَ هَذَى اللَّهِ مِنْهُمْ لَهَيَّاهُمْ أَتَقْوَى)
93ب	121	الأنعام	(وَلَا الشَّيْطَانُ لِيُؤْخِرَ إِلَّا أَتْلَافُهُمْ يُجْعِلُوكُمْ مِنَ الْفَاسِقِينَ لَكُمْ لَشَرُّكُمْ)
180أ	124	الأنعام	(أَلَمْ نُرْسِلْكَ بِالْحَقِّ وَنُفِخَ مَا أَوْفَى رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ)
189ب	124	الأنعام	(أَلَمْ نُرْسِلْكَ بِالْحَقِّ وَنُفِخَ مَا أَوْفَى رُسُلُ اللَّهِ)
190أ	124	الأنعام	(وَلَا يَأْتِيهِمْ نَذِيرٌ قَالُوا أَلَمْ نُرْسِلْكَ بِالْحَقِّ وَنُفِخَ مَا أَوْفَى رُسُلُ اللَّهِ)
190ب	124	الأنعام	(أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ)

- ﴿قَالَ أَنَارٌ مِّنْكُمْ خَلِيلٌ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ 128 193  
 ﴿رَبِّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾
- ﴿يَوْمَ يَمْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَمْعُرُ لِهَيْبٍ قَدْ اسْتَكْبَرُوا مِنَ الْإِنْعَامِ﴾ 128-129 93  
 ﴿الْإِنْسِ﴾ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ / مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَنْتَعْ  
 بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَرَبَّنَا إِنَّكَ الْغَنِيُّ الْغَنِيُّ لَنَا قَالَ أَنَارٌ  
 مِّنْكُمْ خَلِيلٌ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ 128 93  
 ﴿عَلِيمٌ • وَكَذَلِكَ نُزِّلَ السُّرَةُ الْفَاتِحَةُ بَعْثًا بِمَا كَانُوا  
 يَكْسِبُونَ﴾
- ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ 128 194  
 ﴿الْأَنَارُ مِّنْكُمْ خَلِيلٌ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ 128 97  
 ﴿قَالَ أَنَارٌ مِّنْكُمْ خَلِيلٌ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ 128 101  
 ﴿رَبِّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾
- ﴿قَالَ أَنَارٌ مِّنْكُمْ خَلِيلٌ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ 128 102  
 ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْفَاسِقِينَ﴾ 20 133  
 ﴿فَإِنَّا جَنَّاتُ النَّارِ أَوْلَىٰ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ 27 93  
 ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ مَأْسُومًا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمُ الْأَعْرَافَ﴾ 96 120  
 ﴿مَرَكَبَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾
- ﴿وَلَكِنْ كَذَّبُوا﴾ 96 120  
 ﴿أَقَامُوا مَكْرَهُ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَهُ اللَّهِ إِلَّا الْأَعْرَافُ﴾ 99 190  
 ﴿الْقَوْمِ الْخَاسِرِينَ﴾
- ﴿مَآئِنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ • رَبِّ ثَمُودَ وَهَارُونَ﴾ 121-122 112  
 ﴿رَبِّ ثَمُودَ وَهَارُونَ﴾ 122 110  
 ﴿وَلَاخَسَنِي وَبِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ 156 102  
 ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ 167 100  
 ﴿أَرْأَيْتَ كَمَا لَا تُحْمِي عَنْهُمْ آصِلٌ﴾ 179 133  
 ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ 187 53  
 ﴿إِنَّ الْيَوْمَ الْيَوْمَ اتَّقُوا إِذَا مَسَّكُمْ ظُلُمٌ مِنَ الشَّيْطَانِ الْأَعْرَافِ﴾ 201-202 93  
 ﴿تَدْعُوا فَلَنَا هُمْ مُجِيرُونَ • وَاعْتَرَفْتُمْ بِبُذُوبِهِمْ فِي  
 النَّارِ ثُمَّ لَا يُفْعِلُونَ﴾



1196	203	الأحرف	﴿قَدْ أَتَى النَّجْمَ يُسْوَى إِيَّاهُ﴾
123 ب	5	الأنفال	﴿كُلًّا لَقَدْ جِئْنَا بِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا قَرِيبٌ مِّنَ النَّاصِيَةِ لَكِرْهُونَ﴾
60 ب، 1180، 1190	17	الأنفال	﴿وَمَا رَزَقْنِيكَ إِذْ رَزَيْتَ وَلَكَ لِيَكُونَ اللَّهُ رَزَقًا﴾
161	17	الأنفال	﴿وَلِيُجِيبَ التَّوْبَةَ مِنكُم مَّا كَانَ حَسَنًا﴾
1133	22 و 55	الأنفال	﴿إِن شَرَّ الْفُلُوكِ عِندَ اللَّهِ﴾
199	23	الأنفال	﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّاسْتَفْتَاهُمْ وَلَوْ اسْتَفْتَاهُمْ لَقُولُوا وَهُمْ لَمْ يُنْصَرُوا﴾
68 ب	67	الأنفال	﴿مَا كُنَّا بِإِلَهِينَ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَشْرَىٰ حَقِّ الْأَنْفَالِ﴾
69 ب	67	الأنفال	﴿بَنِي إِسْرَءِيلَ الْأَرْضِ نَرْبُّوكُمْ حَرَمَ الْبَيْتِ﴾
1190	6	التوبة	﴿مَا كُنَّا بِإِلَهِينَ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَشْرَىٰ﴾
1180	14	التوبة	﴿طَائِفَةٌ حَقٌّ بِتَسَعٍ كَلَّمَ اللَّهُ﴾
176 ب	31	التوبة	﴿فَتَلَوْنَهُمْ بِمِذْنَبِهِمْ اللَّهُ بِأَنبِيَاؤِهِمْ﴾
1 ب	32	التوبة	﴿مُتَحَنِّنٌ وَقَدْ خَلَّاهُمَا بِشَرِّكَوْكَ﴾
			﴿تَرْبُّوهُمْ أَنْ يُلَاحِظُوا وَرَدَّ اللَّهُ بِأَعْوَابِهِمُ التَّوْبَةَ﴾
			﴿وَبَيَّنَّا اللَّهُ إِلَّا لِي يُبَيِّنَ مَوْلَاهُ﴾
169	43	التوبة	﴿مَعَا اللَّهُ خَلَّكَ لِمَ أَتَيْتَ لَهْمَ﴾
174	67	التوبة	﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾
116 ب	73	التوبة	﴿وَأَنطَلَعْتُمْ عَلَيْهِمْ﴾
	9	التحریم	
59 ب	105	التوبة	﴿رَبُّهُ لَقَدْ لَقِيَكَ اللَّهُ خَلَّاهُمَا وَرَبُّهُ﴾
79 ب	2	يونس	﴿لَئِنْ لَّمْ يَكُنْ مَعَهُ حَقٌّ﴾
128 ب	39	يونس	﴿مَاتَلُّنَا كَيْفَ كُنَّا مَعَهُ الْفُلُوكِ﴾
	40	القصص	
129، 200 ب	64	يونس	﴿لَا تَقُولُ لِمَنْ كَفَرْنَا﴾
112 ب	88-89	يونس	﴿رَبَّنَا إِنَّا كُنَّا مَعَهُ زُجُوجًا وَمَعْلَمًا بِرَبِّكَ﴾
			﴿وَأَتَمُّوهُ إِلَىٰ قَوْلِهِ﴾
			﴿فَلَمْ يَكُنْ لَكَ لِيَمِيتَ دَعْوَتُكَ﴾

١١٢ اب	88	رَبَّنَا اُنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ وَاتَّقِ يُونُسَ
		تَقْوِيَّتَهُ اِلَى قَوْلِهِ (عَلَى يَوْمِ الْفَصْلِ)
		الْاَيَمَ
١١٢٤ ا	88	يُونُسَ (مَلَا يَوْمًا عَلَى يَوْمِ الْفَصْلِ الْاَيَمَ)
١١٢٩ ا	88	يُونُسَ (رَبَّنَا اُنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ وَاتَّقِ يُونُسَ)
١٢٩ اب	88	يُونُسَ (رَبَّنَا اُنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ وَاتَّقِ يُونُسَ)
١١٠٩ ا	90	يُونُسَ (قَالَ مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
		تَوَّابًا اِنْ كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ
١١٠٩ ا	90	يُونُسَ (اَلَيْسَ مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١١١٠ ا	90	يُونُسَ (عَلَى يَوْمِ الْفَصْلِ اَلَيْسَ مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١١١٢ ا، ١١١٠ ا	90	يُونُسَ (وَلَا يَنْزِلُ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ)
١١١ اب	90	يُونُسَ (عَلَى يَوْمِ الْفَصْلِ اَلَيْسَ مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١١١٢ ا، ١١١٢ اب	90	يُونُسَ (اَلَيْسَ مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١١١٧ ا	90	يُونُسَ (عَلَى يَوْمِ الْفَصْلِ اَلَيْسَ مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
		تَوَّابًا اِنْ كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ
١٢٢ اب	90	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١٢٨ اب	90	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١١٠٩ ا	91	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
		تَوَّابًا اِنْ كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ
١١٠ اب، ١٢١ اب	91	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١١١٢ ا	91	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
		تَوَّابًا اِنْ كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ
١١٢١ ا	91	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١١٠٩ ا	92	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
		تَوَّابًا اِنْ كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ
١١٠٩ اب، ١١١٨ ا	92	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١٠٩ اب	92	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)
١٠٨ اب	92	يُونُسَ (مَا كُنْتُ لَكَ لَا اِلَهَ اِلَّا اِلَهِي مَا كُنْتُ بِكَ يُونُسَ)

اب 110	92	(وَالْيَوْمَ نَجْعَلُكَ بَيْنَكَ لِنُكْرِكَ لِمَنْ خَلَقَ يونس نابله)
اب 121	92	(وَالْيَوْمَ نَجْعَلُكَ بَيْنَكَ لِنُكْرِكَ لِمَنْ خَلَقَ نابله يونس زله كبراً من الناس من نابله لقميلوت)
اب 123	96	(إذ ألهم حفت عليهم حكتك زلك لا يونس يؤمنون • ولو حلتهم كل نابله حتى برؤا الصاب الآله)
اب 113	96-97	(إذ ألهم حفت عليهم حكتك زلك لا يونس يؤمنون • ولو حلتهم كل نابله حتى برؤا الصاب آله)
اب 119	96-97	(إذ ألهم حفت عليهم حكتك زلك لا يونس يؤمنون • ولو حلتهم كل نابله)
اب 112	98	(فولا كانت قرية ماتت معهما إسمها إلا يونس قوم يؤمن)
اب 112	98	(لنا ناموا كفتا عتت عذاب الحري في يونس التيق أفتيا ومفتع إلى جبر)
اب 117	98	(إلا قوم يؤمن) يونس
اب 118	98	(فولا كانت قرية ماتت معهما إسمها إلا يونس قوم يؤمن لنا ناموا كفتا عتت عذاب الحري في المص أفتيا ومفتع إلى جبر)
اب 119	98	(فولا كانت قرية ماتت معهما إسمها) يونس
اب 120	98	(كفت عتت عذاب الحري في القيرو أفتيا) يونس
اب 120	98	(فولا كانت قرية مكنت) يونس
اب 108	98	(إلا قوم يؤمن) يونس
اب 122	103	(لنا نبى رسلنا وألهم ناموا كفتك سلا يونس عتت سح التزمين)
اب 129	36	(لنا لى يؤمن من قومك إلا من قد مكن) هود
اب 59	88	(وما يقين إلا بالوا) هود
اب 109، اب 128	98	(ماؤزغهم الكدر) هود
اب 113	98	(ممن مؤمن يوم القيرو ماؤزغهم الكدر) هود

94	106	هود	(فَاتَا الْيَمِينَ شَقُوا فِي الْكَلْبِ لَمْ يَأْزِلْ رَيْبُهُمْ وَشَيْبُهُمْ)
184	107-106	هود	(فَاتَا الْيَمِينَ شَقُوا فِي الْكَلْبِ لَمْ يَأْزِلْ رَيْبُهُمْ وَشَيْبُهُمْ • حَبِيبُكَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ لَمَّا لَمَّا يُرِيدُ)
95	107-106	هود	(فَاتَا الْيَمِينَ شَقُوا فِي الْكَلْبِ لَمْ يَأْزِلْ رَيْبُهُمْ وَشَيْبُهُمْ • حَبِيبُكَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ)
101	107-106	هود	(لَمْ يَأْزِلْ رَيْبُهُمْ وَشَيْبُهُمْ • حَبِيبُكَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ لَمَّا لَمَّا يُرِيدُ)
104	107-106	هود	(لَمْ يَأْزِلْ رَيْبُهُمْ وَشَيْبُهُمْ • حَبِيبُكَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ)
78ب، 179، 180، 184، 189	107	هود	(إِنَّ رَبَّكَ لَمَّا لَمَّا يُرِيدُ)
194، 94ب، 195، 102	107	هود	(حَبِيبُكَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ)
94	107	هود	(إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ لَمَّا لَمَّا يُرِيدُ)
98	107	هود	(إِنَّ رَبَّكَ لَمَّا لَمَّا يُرِيدُ)
101	107	هود	(حَبِيبُكَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ لَمَّا لَمَّا يُرِيدُ)
78	108	هود	(إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ)
78	108	هود	(حَبِيبُكَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ)
78، 78ب، 179، 79، 189، 195، 198	108	هود	(عَلَّكَ غَيْرَ تَحْدُورِ)
78	108	هود	(إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ)
60	112	هود	(لَمَنْعَكُمْ كَمَا أَمَرْتُ)
120	116	هود	(ثَلَاثًا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ)
178	119	هود	(لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)
	13	السجدة	

195	118-119	هود	﴿لَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَ • إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾
200	41	يوسف	﴿إِنَّا لَمَدْكُمَا فَبَسِيَ وَتَهُ خَيْرًا﴾
21	76	يوسف	﴿مَوْقُ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾
160	81	يوسف	﴿مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَا﴾
108	87	يوسف	﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾
124، 130	87	يوسف	﴿لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾
109، 192	15	الرعد	﴿وَعَبْرَ بَيْتٍ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾
89، 90	31	الرعد	﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ حَيْثُمْ﴾
138	19-20	إبراهيم	﴿إِن يَشَأْ يُدْخِلْكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجْكُمْ مِنْهَا • وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَظِيمٍ﴾
128	28	إبراهيم	﴿وَالْعُلَا قَوْمَهُمْ ذَاكَ النَّارُ﴾
56	36	إبراهيم	﴿مَنْ يَمْسُ فَهُوَ بِهَا وَمَنْ عَصَاكَ فَلْيَكُ عَقُوبَ اللَّهِ﴾
173	47	إبراهيم	﴿فَلَا تَحْشَرْ اللَّهَ مَخِيلًا وَغَيْرِهِ رُسُلُهُ﴾
78	48	إبراهيم	﴿يَوْمَ تَمُوتُ الْأَرْضُ خَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ﴾
171	21	الحجر	﴿وَلَا يَنْفَعُ شَيْءًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾
171	21	الحجر	﴿وَمَا تَنْفَعُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَقْذُورٍ﴾
93، 95	48	الحجر	﴿وَمَا هُمْ بِهَا بِشَرِيحِينَ﴾
100	49-50	الحجر	﴿بِمَا يَصَدَّقُونَ أَنَّ لَنَا الْقُدْرَةَ الْكَبِيرَةَ • وَأَنْ عَصَاكَ الْحَجَرُ﴾
171	40	النحل	﴿بِمَا أَرَادَهُ﴾
171	40	النحل	﴿كُلٌّ﴾
133، 169، 169	60	النحل	﴿وَمِنْ الشُّرَكَاءِ الْأَنْفَالِ﴾
104	88	النحل	﴿يَقْتُلُهُمْ عَذَابُ قَوْفٍ مُفْعَلٍ﴾
171	96	النحل	﴿وَمَا يَحِدُّ اللَّهُ عَنْهُ﴾
93	99-100	النحل	﴿وَلَا يَنْفَعُ لَهُمْ شُرَكَائِهِمْ شَيْئًا وَهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَتَكَبَّرُونَ • إِنَّمَا يُفْعَلُ بِهِمْ شَأْنٌ وَلَهُمْ يَتَوَلَّوْنَ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾
70	123	النحل	﴿فَمَنْ لَوْحًا لِي أَبْلُغَ بِهِ إِلَهُي حَيْثُ﴾

149	125	النساء	﴿تَبِعْ بِلَّةَ إِدْرِيسَ﴾
	123	الحل	
181، 87 هـ	8	الإسراء	﴿وَسَلِّمْ سَلَامًا عَلَى الْكَافِرِينَ حَبِيرًا﴾
132	12	الإسراء	﴿وَلَتَعْلَمُوا أَنَّ الْبَيْتَ وَالْقِسْطَ وَكُلَّ شَيْءٍ مَقْتَدَرٌ عَلَى إِحْصَاءِ الْوَحْيِ﴾
191 أ	23	الإسراء	﴿وَمَنْ رُئِيَ إِلَّا بِإِذْنٍ﴾
89 هـ	33	الإسراء	﴿مَلَا يَسْرِفُ فِي الْفَتْلِ إِنَّهُ كَانَ ضَالًّا﴾
187 أ، 192 أ	44	الإسراء	﴿وَلَنْ يَنْفَعَهُ إِلَّا جِدَارٌ﴾
109 أ، 129 أ	67	الإسراء	﴿خَلَّ مِنْ دَعْوَانِ إِلَّا إِذْ﴾
199 أ، 92 أ	72	الإسراء	﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ ۖ وَسَاءَ لِلْمُهْمِلِينَ إِسْمًا﴾
176	97	الإسراء	﴿كُلَّمَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرُهُمْ مَعُودًا﴾
60 هـ	110	الإسراء	﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾
93 هـ	50	الكهف	﴿أَفَنَسِيخُونَهُ وَذَرَيْنَاهُ آوِيَةً مِنْ ذُرُوفٍ وَقَعَتْ لَكُمُ الْكَيْفُ مَعْدُوتًا لِلطَّالِفِينَ بَدَلًا﴾
103 أ	108	الكهف	﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَمُوتُ فِيهَا جَوْلًا﴾
170	110	الكهف	﴿قُلْ إِنَّمَا لَنَا بَشَرٌ مَثَلُ﴾
	6	صلى	
72 هـ	54	مريم	﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ ۖ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾
126 أ، 127 أ	64	مريم	﴿وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾
191 أ	85	مريم	﴿وَمَنْ تَحْسُرُ الْمُسْتَفِيقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَقَدْ﴾
60 هـ، 174 أ	5	طه	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْمَرْءِ أَسْتَوَىٰ﴾
175 أ، 176 أ			
184 أ	12	طه	﴿فَمَلَعَ مَطْلَعُ﴾
128 أ	39	طه	﴿إِنَّهُ مَدَّ لِي وَمَدَّ لَكَ﴾
174 أ	39	طه	﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ﴾
109 أ، 110 أ	44	طه	﴿مَوْلَا لَمْ يُولَٰ لَنَا لَكُمُ يَذْكُرُ أَوْ يَنْسَىٰ﴾
116 أ			

1109	44	طه	(لَقَدْ يَذْكُرُ أَوْ يَشْعُرُ)
1117	44	طه	(قُولُوا لَهُ قَوْلًا نَّيًّا)
170	66	طه	(يَجْعَلُ اللَّهُ مِنْ شِئْنِهِ لَهَا فَنًّا)
200	72	طه	(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا نَقَضُ الْفَيْتَنَةَ الَّتِي كُنْتُمْ تُكْذِبُونَ)
174	74	طه	(لَا يَمُوتُ يَبَا وَلَا يَحْيَى)
74ب، 175أ، 90ب	74	طه	(لَا يَمُوتُ يَبَا وَلَا يَحْيَى)
	13	الأعلى	
87ب	81	طه	(وَلَا تَقْلُمُوا يَدَ يَمِينِكُمْ عَنْكُمْ صَبْرًا وَمَنْ يَجْعَلْ عَلَيْهِ طه عَصِي فَتَدْمَرُ)
189، 180	100، 101	طه	(مَنْ أَمْسَكَ مَتْنَهُ يَجْعَلْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رِزْقًا • خَلِيلِي طه يَوْمَ)
79ب، 189أ، 103ب	101	طه	(خَلِيلِي يَوْمَ رَمَتْ يَدَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَلَا)
167	114	طه	(وَلَا تَحْزَنْ أَلْفَرْهَانَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَفْعَلَ بِكَ طه وَحْيَةً)
1108	114	طه	(وَمَنْ زَبَّ رَنْدًا طه)
174	126	طه	(وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْصَرَفُ طه)
1199	23	الأنبياء	(لَا يَسْتَلْ عَنَّا مَقْعَدٌ وَهُمْ مُبْتَلَوْنَ طه)
87ب	98	الأنبياء	(يُنْصَرِفُ وَمَا تَسْتَفْتُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَبْ طه طه)
59ب، 134ب	107	الأنبياء	(وَمَا لَكُمْ لَكُمْ إِلَّا وَمَا تَسْتَفْتُونَ طه)
1123	2	الحج	(يَوْمَ تَرَوْهَا مُتَبَصِّرَةً كَأَنَّ الْأَشْيَاءَ طه وَقَدْ صُفِّرَتْ كَأَنَّ كَلِمَاتٍ تَخُلِّفُ أَلْفًا طه شُكْرًا وَمَا هُمْ بِشَاكِرِينَ طه)
193ب	34	الحج	(مِنْهُمْ لَقَدْ نَجَّيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ طه)
190ب	56-55	المؤمنون	(إِنَّمَا يَنْتَظِرُ الْيَوْمَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ طه • سَأَلُكَ طه وَلَقَدْ نَجَّيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ طه)
174، 78ب، 89ب، 101ب	108	المؤمنون	(نَسُوا فِيهَا وَلَا يَتَذَكَّرُونَ طه)
102ب	22	النور	(وَلَا يُلَاقُوا طه)



60ب	25	النور	﴿وَعَلُّوهُ لَأَنَّ اللَّهَ مَرُّ الْقَوْمِ السَّيِّئِ﴾
149ب، 150أ، 150ب	35	النور	﴿أَفَهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
172أ	35	النور	﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَا ذَرَّةٍ فِي بَحْرٍ﴾
173أ	35	النور	﴿أَفَهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
142أ	40	النور	﴿عُلِّلْتُ بَعْضًا فَوْقَ بَعْضٍ﴾
107ب	41	النور	﴿وَالظُّلُمُ سَقَطَ كُلُّ قَدِّهِمْ سَلَامَةً وَتَبِيحًا﴾
122أ	20	الفرقان	﴿وَسَخَّلْنَا بِسَخَطِكُمْ يَتَخَرَّبُ فَتْنَةً أُنْصَبُونَ﴾
198ب	43	الفرقان	﴿لَوْ دَرَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوْنَةً﴾
	23	الحاثية	
140أ	45	الفرقان	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ رَبَّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَفُجِّرَهُ لَجَسَّ سَاكِيًا﴾
149ب	45	الفرقان	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ رَبَّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾
152ب	46	الفرقان	﴿ثُمَّ قَبَضَهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَبِيرًا﴾
95ب	65	الفرقان	﴿إِنَّكَ عَذَابُهَا كَانَ عَرَامًا﴾
102ب	68	الفرقان	﴿وَمَنْ يَقْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾
108أ	23	الشعراء	﴿وَمَا رَبُّ الظَّالِمِينَ﴾
199ب	29	الشعراء	﴿لَيْسَ أَتَّخَذْتُ إِلَهًا غَيْرِي لِأَخْلُكَ مِنْ الشُّعْرَاءِ﴾
			﴿السَّخِيحِ﴾
199ب، 200أ	30	الشعراء	﴿لَوْ أَنَّ جَنَّتْكَ رِيحٌ شَيْعَرًا﴾
199ب، 200أ	31	الشعراء	﴿فَأَنْ يَدِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾
87ب	94-95	الشعراء	﴿تَكْبِيرًا فِيهَا مِمَّنْ وَالْمُؤَيَّدَ • وَنُودَ لَيْسَ الشُّعْرَاءُ لَمُتُونَ﴾
133أ	168	الشعراء	﴿فَأَنِّي لَمَعْلُكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾
122أ	214	الشعراء	﴿وَلَيْدَ عَشِيرَتِكَ الْأَقْرَبِينَ﴾
89ب	62	النمل	﴿تَرَى مُجِيبَ الْمُنْظَرِ لِيَا دَاوُدَ﴾
107ب	16	النمل	﴿لَيْسَ سِوَى الْقَلْبِ﴾
107ب	22	النمل	﴿لَسْتُ بِمَا لَمْ يُحِطْ بِهِ﴾
110أ، 125أ	62	النمل	﴿تَرَى مُجِيبَ الْمُنْظَرِ لِيَا دَاوُدَ وَيَكْنِيفُ النَّمْلَ نَسْرًا﴾



اب	22	فاطر	﴿وَمَا أَنتَ بِمُشِيرٍ مِّنْ فِي الْقُورِ﴾
23ب	43	فاطر	﴿وَلَا يَمِيقُ الْمَكْرُ الشَّقَّ إِلَّا بِالْعُدْهِ﴾
82ب	36	فاطر	﴿لَهُمْ مَكْرُ جَهَنَّمَ﴾
95ب	16	فاطر	﴿لَا يَقْنَنُ عَلَيْهِمْ قَبْرُورًا وَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ رَيْنَ فَاطِرٍ مَّابِهَا﴾
118ا	22	يس	﴿وَمَا لِي لَا أَعُدُّ إِلَهِ مَطَرٍ﴾
75ب، 87ب	99	يس	﴿وَأَمْسُرُوا الْيَوْمَ لِلَّهِ التَّغْرِيضَ﴾
121ا	95	الصافات	﴿أَتَشْكُرُونَ مَا تَنْحَرُونَ﴾
71ب	99	الصافات	﴿إِلَى قَائِلٍ إِنْ تَرَى سَبِيلِي﴾
71ب	100	الصافات	﴿رَبِّهِمْ فِي مَنَ الْغَلِيلِ﴾
72ا	100	الصافات	﴿مَنْ لِي مَنَ الْغَلِيلِ﴾
72ب	101	الصافات	﴿مَبْشُرَتُهُ يُكَلِّمُ كَلِيمٍ﴾
69ا	102	الصافات	﴿يَتْلُو آيَاتِ رَبِّهِ فِي الْغَامِ إِنَّهُ لَذِي قُوَّةٍ﴾
71ب	102	الصافات	﴿إِنْ آتَى فِي الْغَامِ إِنَّهُ لَذِي قُوَّةٍ﴾
70ب	105	الصافات	﴿قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ﴾
70ا	106	الصافات	﴿إِنَّ هَذَا مَكْرُ الْبَلَاءِ الشَّدِيدِ﴾
72ب	112	الصافات	﴿وَيُكَلِّمُهُ يَتْلُو آيَاتِ رَبِّهِ الْغَلِيلِ﴾
121ا	149	الصافات	﴿إِنَّ رَبَّكَ الْبَاسِكُ﴾
182ب	180-182	الصافات	﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ • وَسَمِعُكَ عَلَى الصَّافَاتِ 182-180
			التركيبة • وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
30اب	75	ص	﴿لَسْتُ كَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾
131ا	75	ص	﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَقُولَ إِنَّا خَلَقْنَا بِكَ لَسْتُ كَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾
131ا	75	ص	﴿لَمْ يَكُنْ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾
174ا، 176ا	75	ص	﴿إِنَّا خَلَقْنَا سَمْعًا﴾
132ا	76	ص	﴿لَا حَيْزَ بَيْنَهُ لَأَنْتَ سَمْعٌ مِّنْ شَرِّ وَهْمٍ مِّنْ صَمٍّ﴾
			طهر
182ا، 13اب	3	الزمر	﴿مَا سَبَّحَهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ وَالْعَزِيزِ﴾
193ب			
122ا	9	الزمر	﴿فَلْيَسْتَوْفَى الْغَيْبَ بِطَرَفٍ وَأُولَئِكَ لَا يُلْمُونَ﴾



109أ	85	غافر	﴿قُلْ يَكْفُرُ بِلَهُمْ يُعْمَلُهُمْ بِسْمِهِمْ لَنَا رَأَوْا بَلَاءَ﴾
109ب	85	عامر	﴿سَمِعْتُ أَنَّهُ أَتَى قَدْ خَلَّتْ فِي عِبَادِهِ﴾
112أ، 117أ، 119أ، 123أ	85	غافر	﴿قُلْ يَكْفُرُ بِلَهُمْ يُعْمَلُهُمْ بِسْمِهِمْ لَنَا رَأَوْا بَلَاءَ﴾
128أ	85	غافر	﴿قُلْ يَكْفُرُ بِلَهُمْ يُعْمَلُهُمْ بِسْمِهِمْ﴾
107أ	11	مصلح	﴿قَالُوا إِنَّا عَالِمِينَ﴾
142	93	مصلح	﴿سَرِيحُهُمْ يَأْتِيَانِي فِي الْأَفَاقِ وَقَدْ أَتَيْتُهُمْ﴾
174أ	53	مصلح	﴿سَرِيحُهُمْ يَأْتِيَانِي فِي الْأَفَاقِ﴾ (وَقَدْ أَتَيْتُهُمْ)
83ب، 137أ، 162أ، 171أ، 180أ	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَوْءٌ﴾
174أ	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَوْءٌ وَهُوَ السَّيِّعُ الْبَعِيدُ﴾
181أ	11	الشورى	﴿وَهُوَ السَّيِّعُ الْبَعِيدُ﴾
182أ	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَوْءٌ وَهُوَ السَّيِّعُ الْبَعِيدُ﴾
189أ	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَوْءٌ﴾
149	13	الشورى	﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾
102أ	25	الشورى	﴿رَبِّعُوا﴾
102أ	25	الشورى	﴿عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾
179	40	الشورى	﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا سَيِّئًا يَبْلُغُونَ﴾
179	40	الشورى	﴿فَمَنْ عَمَّا أَنتَبِخَ فَاسْتَبْرَأْ عَلَى اللَّهِ﴾
89أ	40	الشورى	﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا سَيِّئًا يَبْلُغُونَ﴾
95أ	45	الشورى	﴿عَلَّابٍ مُضِيٍّ﴾
74أ	75	الزحرف	﴿لَا يَمُوتُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُلَوَّنُونَ﴾
95أ	75	الزحرف	﴿لَا يَمُوتُ عَنْهُمْ﴾
101أ	77	الزحرف	﴿إِنَّمَا تَكُونُونَ﴾
138	32	الدخان	﴿وَلَقَدْ كَذَّبْتُمْ عَنْ عَصَاكَ عَلَى الْمَدِينِ﴾
174	34	الدخان	﴿الْبَرِّ عَسَاكَ لَا يَبْرُكُ إِلَهُ يَمُوتُ عَنْكَ﴾
173أ	39	الدخان	﴿مَا خَلَقْتُهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾
131أ	13	الدخان	﴿وَسَمِعَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ﴾

131أب	13	الحائبة	﴿وَمَا فِي الْأَرْضِ حَيَاةٌ شَيْئًا﴾
172أ	13	الحائبة	﴿وَسَيُرَى لَكُمْ فِي الْقُرُونِ وَفِي الْأَرْضِ حَيَاةٌ شَيْئًا﴾
198أب	43	العرفان	﴿لَرَأَيْتُمْ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾
173	16	الاحقاف	﴿وَسُورٌ مِنْ بَيْنِهِنَّ﴾
14أب	25	الاحقاف	﴿فَانْصَرُوا لَا يَزِيدُ إِلَّا سَكِينَتَهُمْ﴾
59أب	31	محمد	﴿حَقٌّ مَعَهُ﴾
145أب	24	محمد	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرَقَاتِ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾
59أب، 180أ	10	الفتح	﴿إِنَّ الْيَتِيمَ يُبَادِلُ بِآيَاتِهِ﴾
190أ	10	الفتح	﴿إِنَّ قَلِيلًا يُبَادِلُ بِآيَاتِهِ﴾
36أب	40	الأحزاب	﴿وَكُنَّا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾
	26	الفتح	
110أب، 112أ	14	الحجرات	﴿فَرَأَى نُفُوسًا وَلَكِنْ قَوْلًا شَيْئًا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْآخِرَةُ﴾
			﴿وَلَقَوْلُهُ﴾
176أب	16	ق	﴿وَمَنْ لَوْ كَانَ مِنْ حَلِ الْقَوْلِ﴾
142	20 21	الداريات	﴿وَمَنْ لَوْ كَانَ مِنْ الْقَوْلِ • وَمَنْ لَوْ كَانَ مِنْ الْقَوْلِ﴾
192أب	22	ق	﴿مَكْنُفًا مِنْ طَلَقًا﴾
79أب	30	ق	﴿مَكْنُفًا مِنْ طَلَقًا﴾
79أب	30	ق	﴿مَكْنُفًا مِنْ طَلَقًا﴾
174أ، 183أ	30	ق	﴿مَكْنُفًا مِنْ طَلَقًا﴾
134أب	9	النجم	﴿فَمَا قَوْلُهُ﴾
136	3-4	النجم	﴿يَخْلُقُ فِي السَّاعَةِ • إِنَّهُ قَوْلٌ إِلَّا وَفَى يَوْمَهُ﴾
156	3-4	النجم	﴿وَمَا يَخْلُقُ فِي السَّاعَةِ • إِنَّهُ قَوْلٌ إِلَّا وَفَى يَوْمَهُ﴾
176أب	8-9	النجم	﴿أَمْ مَا قَوْلُهُ • فَكُلٌّ قَوْلٌ قَوْلُهُ لَوْ أَنَّكَ﴾
176أ	14	القمر	﴿مَنْ يَأْتِيهِ﴾
150أب	50	القمر	﴿وَمَا لَمْ يَكُنْ إِلَّا وَجْهًا تَخْلُجُ بِالْقَمَرِ﴾
169أ	19-20	الرحمن	﴿مَنْ يَخْلُقُ بِالْقَمَرِ • وَفِيهَا مَنَاجِدُ لَا يَتَكَلَّمُ﴾

1123	29	الرحمن	﴿كُلُّ يَوْمٍ تَوَدُّ فِيْ غُلُوٍّ﴾
78ب	37	الرحمن	﴿مَكَانَتْ رَوْدَةُ كَانِيَعَابٍ﴾
79ب، 189	33	الواقعة	﴿لَا تَقْلُوبُوا وَلَا تَمُوتُوا﴾
49ب	3	الحديد	﴿مَوَّ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَالْأَنهَارِ وَاللَّيْلِ وَهُوَ يَكُلُ شَمْسَهُ عَلَيْهِ﴾
172ب، 180ب	3	الحديد	﴿مَوَّ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَاللَّيْلِ وَاللَّيْلِ﴾
141ب، 168أ، 179أ	4	الحديد	﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾
1191			
1191	4	الحديد	﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾
156	7	الحديد	﴿وَأَبْعَثُوا بِمَا جَعَلَكُمْ تَسْتَلِيمَ يَدِي﴾
86ب	16	الحديد	﴿طَالَتْ عَلَيْهِمُ اللَّيْلُ فَكَتَبْتُ لَهُمْ﴾
1191	7	المحاذلة	﴿مَا يَحْكُوثُ مِنْ عَمَلٍ فَلَنُؤْخِرَ إِلَّا عَنْ رَابِعَتِهِ﴾
122	11	المحاذلة	﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ دَرَجَاتٍ﴾
110	12	المحاذلة	﴿يُنَادِي إِلَيْنَا آمَنُوا إِنَّا فَتَحْنَا لَكُمُ الرُّسُولَ فَتَحْنَا بَيْنَ يَدَيْكُمْ سَبِيلًا﴾
93ب	19	المحاذلة	﴿أُولَئِكَ يَرْجُو الشُّبُهَانُ إِلَّا أَنْ يَرْجُبَ الشُّبُهَانُ ثُمَّ الْمَحَادِلَةُ﴾
203ب	22	المحاذلة	﴿إِلَّا أَنْ يَرْجُبَ اللَّهُ عَنْهُمْ اللَّيْلُونَ﴾
26ب	5	الحمزة	﴿مَثَلُ الَّذِينَ خَبِلُوا الثَّوَابَةَ ثُمَّ لَمْ يُحْمِلُوا كُفْلَ الْخَمَةِ﴾
69ب	1	التحريم	﴿يُنَادِي النَّاسُ بِدَعْوَةٍ مَا لَمْ يَلِدْ اللَّهُ فَكُلَّ﴾
128أ، 132أ	6	التحريم	﴿لَا يَسْتَوُونَ اللَّهُ مَا أَمَرَهُمْ وَيَسْتَوُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾
87ب	24	البقرة	﴿وَلَوْ دَعَا الْنَّاسُ وَالْجِبْرُوتُ﴾
	6	التحريم	
194	10	الملك	﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ لَوْ سَمِعْنَا مَا كُنَّا فِي أَهْلِ النَّارِ﴾
194	11	الملك	﴿فَلَمَّا قَرَأُوا بِذَلِكَ﴾
190ب	44	القلم	﴿مَقْعَدُهُمْ بَيْنَ حَيْثُ لَا يَسْتَوُونَ • وَالَّذِي لَمْ يَكُنْ فِي كَيْدِ الْقَلَمِ﴾
			﴿يَبْدَأُ﴾
1128	6	الحاقة	﴿بَرِيحٌ مَّرْمَرٌ يَجْعَلُ﴾
1128	11	الحاقة	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾



182	4	المعارج	(لَ يَوْمَ كَانَ بَيْنَهُمْ حَسْبُ الْآفِ سَوًى)
182ب	6	نوح	(فَمَ يَزِدُّهُ عُقُوبَةً إِلَّا فِرَارًا)
188ب	5	نوح	(إِنِّي أَخَوْتُ قَوْمَ فَلَا وَهْلًا)
180ب	5-6	نوح	(إِنِّي أَخَوْتُ قَوْمَ فَلَا وَهْلًا • فَمَ يَزِدُّهُ عُقُوبَةً إِلَّا نُوْحَ بَرَارًا)
188ب	9	نوح	(ثُمَّ إِنِّي أُنشِئُكُمْ ثُمَّ زَلَزِلُوكُمْ لِيُبَيِّنَ مَا بَيْنَ الْإِنسَانِ وَالْعِزَّةِ)
180ب	10	نوح	(اسْتَقْبِرُوا إِلَيْكُمْ إِنَّكُمْ كَانُوا عَمَلًا)
187ب	11	نوح	(يُرْسِلُ الْكَافَّةَ غُرَابًا يَقْدِرُ عَلَيْكُمْ فُقْرَانًا)
190ب	22	نوح	(وَمَكْرُوا مَكْرًا عَمَلًا)
			(لَا تَقْنَطُوا مِنْهُ لَكُنَّ وَفَاءً وَلَا تُؤْمِنُوا وَلَا يَتُوكَ وَيَتُوكَ رُسُلًا)
190ب، 191ب	23	نوح	(فَمَنْ يَحْمِلُهُمْ فِي دُونِ الْوُحْيِ لَكُنَّ)
192أ	25	نوح	(لَا يَحْمِلُهُمْ إِلَّا خَيْرًا كَمَلًا)
129أ	27	نوح	(رَبِّ الْقَوْمِ فِي زُلْفَىٰ وَرَبِّ الْوُحْيِ وَلَمْ يَكُنْ مَوْجِبًا نُّوحًا)
193ب	28	نوح	(وَالْقَوْمِ وَالْقَوْمِ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا بَارًا)
194أ	28	نوح	(رَبِّ الْقَوْمِ فِي زُلْفَىٰ وَرَبِّ الْوُحْيِ)
154	19	الجن	(وَلَمْ يَكُنْ قَوْمًا عَدَا)
82ب	23	الجن	(إِنْ لَمْ يَكُنْ حَمَلٌ حَبِيبٍ مِّنَّا)
95ب	23	الجن	(حَبِيبٍ مِّنَّا لَنَا)
141	19	المرزمل	(إِنْ قَدِمَ مَجْرَمٌ فَتَنَ شَيْءًا كَقَدِمَ إِلَيْنَا سَبِيلًا)
80ب	30	المنثر	(عَمَّ يَتَعَمَّرُ)
191، 193، 97ب، 102ب، 175	23	النبا	(لَسْنَا بِمِنَّا لَنَا)
194	21-23	النبا	(إِنْ حَمَلٌ كَتَبَ مَحْمَدًا لِلطَّعِينِ مَنَّا لَسْنَا بِمِنَّا لَنَا)
191	23-26	النبا	(لَسْنَا بِمِنَّا لَنَا لَا يَتُوكَ بَيْنَ مَنَّا وَلَا شَرًّا إِلَّا نَبَا حَبِيبٍ وَفَقْنَا حَرَكَةً وَمَقَا)
95ب	21-28	النبا	(إِنْ حَمَلٌ كَتَبَ مَحْمَدًا لِلطَّعِينِ مَنَّا لَسْنَا بِمِنَّا لَنَا لَا يَتُوكَ بَيْنَ مَنَّا وَلَا شَرًّا إِلَّا حَبِيبٌ وَفَقْنَا حَرَكَةً وَمَقَا إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَزُحُونَ حَسَبًا وَكَذَّبُوا بِقَاتِلِنَا كَذِبًا)

102ب	26	النأ	(حَرَاءَ وَمَنَا)
101ب	30	النأ	(مَدُونُوا هَلْ تَرِيدُكُمْ إِلَّا عَذَابًا)
111ب، 129أ، 200أ	24	النازعات	(لَا رَيْبَ لَكُمْ مِنَ الْآخِرِ)
110أ	25	النازعات	(كَذَلِكَ الْآخِرُ وَالْأَوَّلُ)
113أ، 129ب	25	النازعات	(فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لَكَ الْآخِرُ وَالْأَوَّلُ)
110أ	26	النازعات	(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِزَّةً لِّمَن يَخْشَى)
69ب	21	عجس	(عَسَى وَقَوْلُكَ لَئِنْ جَاءَ الْآخِرُ)
188	6	التكوير	(وَلَمَّا الْبَسَارُ سُيِّرَتْ)
105أ	15	المطمئنين	(فَلَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَنْعَةٌ)
105أ	16	المطمئنين	(ثُمَّ يَأْتِيهِمْ لَمَّا سَأَلُوا لِلْغَيْمِ)
141ب	20	الروح	(وَأَنَّهُ مِنْ قَوْلِهِمْ مُخِيطٌ)
129أ	13	الفجر	(فَعَصَى عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطًا عَذَابٍ)
176أ	22	المجر	(وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)
122أ	27-28	الفجر	(يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُكَذِّبَةُ • تَزِينِ)
157	11	المصحى	(وَأَمَّا بِمَتَاعٍ رَبِّكَ فَحَدِّثْ)
137	6	الشرح	(إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا)
107أ	4	لزلزلة	(يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا)
186أ	9	العدايات	(تُخَوِّرُ مَا فِي الْقُورِ)
173	6	الهمزة	(نَارُ أَفْو...)
82أ	6	الهمزة	(نَارُ أَفْو الْمُوقَدَّةُ)
82أ	6-7	الهمزة	(نَارُ أَفْو الْمُوقَدَّةُ • أَلَيْ تَطْلُعُ عَلَى الْأَنْفَعَةِ)
73أ	7	الهمزة	(الْمُوقَدَّةُ • أَلَيْ تَطْلُعُ عَلَى الْأَنْفَعَةِ)

فهرس الأحاديث النبوية<sup>(1)</sup>

ملل	متن الحديث	رقم الورقة
1.	«أنفاسكم وأعلمكم بالله أنا». البخاري، 1: 16، (20). وفي مسلم: «إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أنقي». 2: 781، (1110).	63ب
2	«إذا فرغ الله من القضاء بين خلقه أخرج كتابًا من تحت العرش إن رحمتي سبقت غضبي...». ورد في كتاب الميث والنشور لابن أبي داود السجستاني، وذكر المُحقّق الحويني السلفي أنّ إسناده حسن، 75، (52). وللحديث أكثر من رواية والفاظ متقاربة أوردتها التبرّزنجي في المتن.	1103أ
3.	«إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا لك الحمد...». ورد في البخاري 1: 158 (796)، وفي مسلم: «وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد يسمع الله لكم، فإن الله تبارك وتعالى قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: سمع الله لمن حمده». مسلم، 1: 303، (404). أبو داود، 1: 164، (603). منذ أحمد، 32: 435، (19665).	179اب
4	«إذا كان يوم الجمعة نزل لله تبارك وتعالى من عليّين على كرسية...»، ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسية. جاء في المعجم الأوسط للطبراني: «فإذا كان يوم الجمعة نزل من عليّين فجلس على كرسية...»، 2: 314، (2084). وفي السنة لعبدالله بن أحمد بن حنبل: «فإذا كان يوم الجمعة نزل تبارك وتعالى من عليّين على كرسية»، 1: 250، (460). وفي مصنف ابن أبي شيبة مثله، 2: 617، (5557).	1178أ
5.	«اذكروا موتاكم بخير». ورد في الترمذي بصيغة: «اذكروا محاسن موتاكم»، 3: 330، (1019). أبو داود، 4: 275، (4900).	21ب
6	«أرواح الشهداء في أجواف طير خضر». ورد في متن الترمذي: «إن أرواح الشهداء في طير خضر»، 4: 176، (1641). أبو داود: «جعل الله أرواحهم في جوف طير خضر»، 3: 15، (2520). ابن ماجه: «إن أرواح المؤمنين في طير خضر»، 1: 466، (1449).	122أ

(1) انظر المصادر المُستعملة في تحريج الأحاديث وطبعائها في آخر هذا المهرس. الترفيم يُشير إلى رقم المجلد، ثم رقم الصفحة، وما بين قوسين رقم الحديث.

- 7 «أزهد الناس في الأنبياء واشتد عليهم الأقربون». ذكره السيوطي في الجامع الصغير، 1: 418، (2861). وأورده الألباني في ضعيف الجامع الصغير، 115، (795).
- 8 «الإسلام يَجِبُ ما قبله». ورد في صحيح مسلم: «الإسلام يهدم ما كان قبله»، 1: 112، (121). مسند أحمد: «الإسلام يجب ما كان قبله»، 29: 312، (17777).
- 9 «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم العلماء ثم الصالحون». وفي رواية: «الأمثل فالأمثل». ابن ماجه، 2: 1334 (4023). الترمذي، 4: 601، (2398). المستدرك على الصحيحين، 1: 119.
- 10 «العبد ليعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبينها إلا ذراع». ورد في البخاري: «إن أحدكم أو الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها». 6: 2432، (6221). وفي مسلم، 4: 2036، (2643).
- 11 «الآن يا عمر». البخاري، 6: 2591، (6657). مسند أحمد، 29: 583، (18047).
- 12 «إلا ومن أشرك، ثلاثاً». فتح الباري، 8: 422، (4625). وفي مسند أحمد: «إلا من أشرك»، 37: 46، (22362).
- 13 «لله أشد فرحاً بتوبة عبده من أحدكم إذا سقط عليه بعيره...». ورد في البخاري: «لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره وقد أضله في أرض فلاة»، 5: 2325، (5950). وفي مسلم: «لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة»، 4: 2061، (2675).
- 14 «اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيوم السماوات والأرض ومن فيهن». البخاري، 1: 377، (1069)، وأيضاً، 5: 2328، (5958). ابن ماجه، 1: 430، (1355). مسند أحمد، 4: 440، (2710).
- 15 «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون». مسلم، 1: 172، (185). ابن ماجه، 2: 1441، (4309).
- 16 «أنا أعرفكم بالله وأخوفكم منه». المقاعد الحنة، 184. وفي البخاري: «إن اتقاكم وأعلمكم بالله أنا»، 1: 16، (20).

- 17 «أنا أعلمكم بالله». ورد في المستدرك على الصحيحين: «أنا والله أعلمكم بالله»، 1: 647. وفي البخاري: «فوالله إني أعلمهم بالله»، 5: 2263، (5750). وفي مسلم: «أنا أعلمهم بالله»، 4: 1829، (2356).
- 18 «إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يتأجج ربه، وإن ربه يته وبين القبلة». البخاري، 1: 159، (397). وفي مستد أحمد بن حنبل: «إن الله عز وجل قبل وجه أحدكم في صلاته»، 8: 102، (4509).
- 19 «أنا خاتم الأنبياء وأنت يا علي خاتم الأولياء». ورد في تاريخ بغداد، 12: 79. وذكر بعده: هذا الحديث موضوع من عمل القصاص.
- 20 «أنا سيد ولد آدم»، «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»، «أنا سيد الناس يوم القيامة». مسلم، 4: 1782، (2278). الترمذي، 5: 308، (3148). أبو داود، 4: 218، (4673).
- 21 «أنا عند ظن عبدي بي». البخاري، 6: 2694، (6970). مسلم، 4: 2102، (2675).
- 22 «إن السنة في العيد للعباب من طريق والرجوع من أخرى ليشهد له الطريقان». ورد في البخاري: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان يوم عيد خالف الطريق»، 1: 334، (943). وفي الترمذي: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج يوم العيد في طريق رجع في غيره»، 2: 424، (541). ابن ماجه، 1: 412، (1301).
- 23 «إن الله أفرح بتوبة التائب من الظلمآن...». ورد في مشيخة أبو عبدالله الرازي بصيغة: «إن الله عز وجل لأفرح بتوبة عبده المؤمن من الصال الواجد، ومن الطمآن الوارد، ومن العقيم الوالد. فمن تاب إلى الله عز وجل توبة نصوحًا، أنسى الله تعالى حافظيه ويقاع الأرض خطاياهم وذنوبه، أو قال: ذنوبه وخطاياهم»، ص 115. وضعفه الألباني في ضعيف الجامع، 667، (4632).
- 24 «إن الله خلق مئة رحمة، قسم رحمة بين خلقه يتراحمون بها، وأقهر لأولياته تسعة وتسعين». ورد في الصحيحين: «جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين وأنزل في الأرض جزءًا واحدًا فمن ذلك الجزء تتراحم الخلائق حتى ترفع الدابة حمارها من ولدها خشية أن تصيبه». البخاري، 5: 2236، (5654). مسلم، 4: 2108، (2762).
- 25 «إن الله خلق آدم على صورته». مسلم، 4: 2017، (2612). 27 ب، 29 ب  
مسند أحمد، 12: 275، (7323)

26. «إن الله يفرح بتوبة العبد». انظر الحديث رقم (13). 174 اب
27. «إن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب وبابس». أبو داود، 1: 142، (515). وفي المعجم الأوسط للطبراني: «يقفر للمؤذن مدى صوته»، 1: 45، (121). وفي مسند أحمد، 13: 52، (7611).
28. «أنا مدينة العلم وعلي بابها». المستنك على الصحيحين، 3: 137. المعجم الكبير للطبراني، 11: 66. 56 ب، 57 ا
29. «أنتم أعلم بديناكم». «أنتم أعلم بأمور دنياكم». ورد في مسلم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، 4: 1836، (2363). وفي مسند أحمد: «إن كان أمر دنياكم فشانكم»، 37: 235، (22546). 63 ا، 201 ا
30. «إن جبريل عليه السلام من الحال في فيه». ورد في الترمذي: «يا محمد فلو رأيته وأنا آخذ من حال البحر فأدسه في فيه»، 5: 287، (3107). وفي مسند أحمد: «إن جبريل كان يلمس في فم فرعون الطين مخافة أن يقول: لا إله إلا الله»، 4: 45، (2144). 130 ا
31. «أن جمعًا سألوا رسول الله... إذا كان يوم القيامة نادى مناد ليتبع كل أمة ما كانت تعبده...». البخاري، 4: 1671، (4305). مسلم، 1: 163، (182). 77 اب، 178 ا
32. «إن ذلك يوم يقول الله تعالى لأدم: يا آدم أخرج بعث النار...». ورد في البخاري بصيغة: «يقول الله: يا آدم، فيقول: ليك وسعديك والخير في يديك، قال: يقول: أخرج بعث النار»، 3: 1221، (3170). مسلم، 1: 201، (222). 123 اب
33. «إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب مثله قبله، ولن يغضب مثله بعده». البخاري، 4: 1745، (4435). مسلم، 1: 184، (194). 103 ا
34. «إن شاء الله يخرج أناسًا من الذين شقوا في النار فيدخلهم الجنة فضلًا». ورد في مسلم: «إن الله يُخرج ناسًا من النار فيدخلهم الجنة»، 1: 177، (191). ابن حبان، 16: 526، (7483). 67 ا، 195 ا
35. «إن من العلم كهنة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا يُنكره إلا أهل الغرة بالله». أورده الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب، ص 52. وانظر: فتاوى ابن تيمية، 13: 231. 39 اب
36. «إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن»، ورد في مسند أحمد: «وأجد نفس ربكم من قبل اليمن»، 16: 576، (10978). وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، 1099، (3367). 149 اب

- 37 «إني عبد الله لمكتوب خانم السبيس وإن آدم لمُجدل في طيته». 50ب  
المقاصد الحسنة، 837. وفي مسند أحمد: «إني عبد الله لخاتم  
النبيين، وإن آدم عليه السلام لمُجدل في طيته»، 28: 179،  
(17150).
- 38 «إمد قومي فإنهم لا يعلمون». الضياء المقدسي، الأحاديث  
المختارة، 10: 14. وورد في البخاري: «اللهم اغفر لقومي فإنهم  
لا يعلمون»، 3: 1282، (3290). وفي مسلم: «وب اغفر لقومي  
فإنهم لا يعلمون»، 3: 1417، (1792).
- 39 «أهل جهنم يخرجون منها ولو مكثوا فيها عدد رمل عال». فتح  
الباري، 11: 429، (6344).
- 40 «أول ما خلق الله الممل». ورد في المعجم الأوسط، والمعجم  
الكبير للطبراني: «لما خلق الله عز وجل العقل». المعجم  
الأوسط، 7: 190، (7241). المعجم الكبير، 8: 339،  
(8086). وانظر: فتاوى ابن تيمية، 18: 336.
- 41 «أولباني نحت قاضي لا يعرفهم عربي». أورده الفرياني في الإحساء،  
4: 347.
- 42 «مئت إلى الخلق كافة». في مسلم: «وأرسلت إلى الخلق كافة»،  
1: 371، (523). الترمذي، 4: 124، (1553).
- 43 «تمكروا في آلاء الله، ولا تنكروا في ذات الله». شعب الإيمان  
للسهفي، 1: 136، (120). المعجم الأوسط للطبراني، 6:  
250، (6319).
- 44 «ثم ليس يلبسهم». البخاري، 2: 938، (2508)، وأيضاً 6:  
2452، (6282). مسلم، 4: 1962، (2533).
- 45 «ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رآه فيها أول  
مرة». ابن ماجه، 1: 65، (184). وصيغ قريبة في البخاري، 6:  
2704، (7000)، مسلم، 1: 163، (182).
- 46 «الحمر الأسود بين الله في أرضه». رواه الطبراني في الأوسط بلمط:  
«وهر بين الله عز وجل يصاح بها خلقه». 1: 177، (563). وذكره  
الآلاني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، 1: 390، (223).
- 47 «خلق الله آدم على صورته». انظر الحديث رقم: 25.
- 48 «خلق الله فرعون في بحر أمه كافرًا». المعجم الكبير للطبراني،  
10: 276، (10543). شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة  
للإكيلي، 3: 633، (1019).



49. «الخلافة بعد ثلاثون سنة، ثم يصير ملكًا عضوًا»، وفي رواية: «خلافة النوة ثلاثين سنة». في ابن حبان: «الخلافة بعد ثلاثون سنة، ثم يصير ملكًا»، 15: 392، (6943). وفي مسند أحمد: «الخلافة ثلاثون عامًا ثم يكون بعد ذلك الملك»، 36: 248، (21919). وعند أبي داود بلفظ: «خلافة النوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء أو ملكه من يشاء»، 4: 211، (4646).
50. «رأيت ربي في صورة شاب أمرد قطط». صححه جمع من العلماء. 174 ب، 178 أ منهم الإمام أحمد والطبراني وأبو يعلى، وابن تيمية في بيان تليس الجهمية، انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلى الفراء، ص 33 وما بعدها. وضعفه ابن الجوزي في العلل المتأخرة، وقال السكي في طبقات الشافعية الكبرى: موضوع مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. طبقات الشافعية الكبرى، 2: 312.
51. «رأيت في المنام أنني أتيت بلبن فشربت منه حتى امتلأت، قيل: ما عبرته يا رسول الله؟ قال: العلم». ورد في البخاري بصيغة: «بينما أنا قائم أتيت بقدر لبن فشربت منه حتى إني لأرى الري يخرج من أظفاري ثم أعطيت فضلي- يعني: عمر- قالوا فما أولك يا رسول الله قال: العلم»، 1: 43، (82)، وأيضًا 6: 2571، (6604)، وفي مسلم: 4: 1859، (2391).
52. «رُبَّ أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره». المستدرک، 4: 323. وفي الترمذي بلفظ: «كم من أشعث أغبر...»، 5: 692، (3854).
53. «رحم الله فلانًا لقد ذكرني آية كنت أنسيتها من سورة كذا». في مسند أحمد، 41: 515، (25069). وفي مسلم ورد: «يرحمه الله لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أسفطتها من سورة كذا وكذا»، 1: 543، (788)، وكذا في البخاري، 2: 940، (2512) وأيضًا 4: 1922، (4750).
54. «زوجني الله من فوق سبع سماوات». ورد في البخاري: «إن الله أنكحتني في السماء»، 6: 2700، (6985). وفي مسند أحمد: «إن الله أنكحتني من السماء»، 21: 69، (13361).
55. «سبحانك لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك». مسلم، 1: 352، (486). الترمذي، 5: 524، (3493). أبو داود، 1: 232، (879).

56. سهل الأمر، ورد في البخاري: «سهل لكم من أمركم»، 2: 190  
974، (2581).
57. «شيتني هود وأخواتها». المعجم الكبير للطبراني، 6: 148،  
(5804). مسند أبو يعلى الموصلي، 2: 184، (880).
58. «علمت علم الأولين والآخرين»، ورد في الترمذي: «فعلت ما في  
السموات وما في الأرض»، 5: 366، (3233). وأيضًا «فعلت  
ما بين المشرق والمغرب»، 5: 367، (3234). وكللك في مسند  
أحمد، 5: 437، (3484).
59. «فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم فقال: السلام عليكم...»  
ابن ماجه، 1: 65، (184).
60. «فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رآوه فيها أول مرة»، 178،  
«فيأتيهم الله في غير صورته التي يعرفون»، «فيأتيهم الله في  
صورته التي يعرفون»، «فيأتيهم الله في غير صورته التي يعرفون».  
انظر الحديث رقم: 45.
61. «يقولون: حتى نظر إليك، فتجلى لهم يضحك». مسند أحمد،  
23: 328، (15115). السنة لابن أبي عاصم، 281، (631).
62. «في كل قرن من أمتي سابقون»، أورده الألباني في سلسلة  
الأحاديث الصحيحة، 5: 7، (2001). وفي فيض القدير شرح  
الجامع الصغير للسيوطي، 4: 458، (5962).
63. «قال الله تعالى: إن أوليائي من عبادي، وأحبائي من خلقي،  
الذين يذكرون بذكري، وأذكر بذكركم». مسند أحمد، 24: 316،  
(15549). المعجم الأوسط للطبراني، 1: 203، (651).
64. «قال الله تعالى: من أدى لي وليًا فقد أذنت بالحرب». ورد في  
البحاري: «إن الله قال: من عادى لي وليًا فقد أذنت بالحرب»،  
5: 2385، (6137). ابن حبان، 2: 58، (347).
65. «قال لي جبريل: لو رأيتي يا محمد وأنا أخط فرهون بإحدى يدي،  
وأنت من الحال في فيه...». انظر أعلاه: الحديث رقم: 30.
66. «قال لي جبريل: ما كان على الأرض شيء أبغض إلي من  
فرهون، فلما آمن جعلت أحشوا فاء حماة، وأنا أخطه خشية أن  
تدركه الرحمة». انظر أعلاه: الحديث رقم 30.
67. «قد علموا أنني أنقاهم لله وأنقاهم للأمانة». المستدرک، 2: 23،  
(2254). الترمذي، 3: 509، (1213).

- 68 «القرآن ظاهر وباطن، وحد ومطلع». أورده الألباني في ضعيف الجامع الصغير، 193، (1338). وفي سلسلة الأحاديث الضعيفة، 6: 559، (2989).
- 69 «قسم ربنا رحمة مئة جزء، فأنزل منها جزءاً فهو الذي يتراحم به الناس والطير والبهائم، وبقيت عنده مئة رحمة إلا رحمة واحدة لعباده يوم القيامة». انظر الحديث رقم: 24.
- 70 «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن». بصيغ مشابهة في مسند الإمام أحمد، 11: 130، (6569). ابن ماجه، 1: 72، (199).
- 71 «قلت: يا جبريل آتيتني وبك جئت ذكره؟ قال: نعم، قلت: ما صلاته؟ قال: سبح قدوس، سبقت رحمتي غضبي». ذكره الطبراني في المعجم الصغير، ص 23. وفي المعجم الأوسط، 1: 42، (114)، أما الألباني فقد قال: إنه موضوع وأورده في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، 3: 570، (1386).
- 72 «قيل يا رسول الله متى كتبت نبياً؟ قال: وآدم بين الروح والجسد». مسند الإمام أحمد، 34: 202، (20596). المعجم الكبير للطبراني، 20: 353، (833)، (834).
- 73 «كان الله ولم يكن شيء غيره». «كان الله قبل كل شيء». «كان الله ولا شيء معه». البخاري، 3: 1166، (3019) وبصيغة: «كان الله ولم يكن شيء قبله»، 6: 2699، (6982)، وأيضاً ابن حبان، 14: 11، (6142).
- 74 «كان في عماء ليس فوقه هواء ولا تحته هواء». ابن ماجه، 1: 64، (182). مسند أحمد، 26: 108، (16188). الترمذي، 5: 88، (3109).
- 75 «كل مولود يولد على الفطرة... ثم أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه». البخاري، 1: 456، (1292)، وأيضاً، 4: 1792، (4497)، 6: 2434، (6226). مسلم، 4: 2047، (2658). أبو داود، 4: 229، (4714). مسند أحمد، 12: 104، (7181).
- 76 «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آية امرأة فرعون ومريم بنت عمران». البخاري، 3: 1252، (3230)، وأيضاً، 5: 2067، (5102). مسلم، 4: 1886، (2431). الترمذي، 4: 275، (1834). ابن ماجه، 2: 1091، (3280).

- 77 «كنت أول النين في الخلق وآخرهم في البعث». مسند الشاميين للطبراني، 4: 34، (2662). المقاصد الحسنة، 327، (837).
- 78 «كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله». ورد في البخاري: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها». البخاري، 5: 2385، (6137). ابن حبان، 2: 58، (347).
- 79 «كنت نبيًا وأدم بين الروح والجسد». انظر الحديث رقم: 72. 50ب، 52أ، 59ب
- 80 «كنت نبيًا وأدم بين الماء والطين». ذكر مرعي بن يوسف المقدسي في كتاب العوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة أنه موضوع، 104، (89). وكذلك أورده البخاري في المقاصد الحسنة، 327، (837) وقال: لم نقف عليه بهذا اللفظ. وانظر الحديث رقم: 72. 144أ، 145أ، 48ب، 65أ
- 81 «لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب». البخاري، 4: 1470، (3780)، 184ب، 185أ وأيضًا، 5: 2220، (5605). مسلم، 3: 1664، (2104).
- 82 «لا تفضلوني». ورد في تأويل مُختلف الحديث لابن قتيبة: «لا تفصلوني على يونس بن متى ولا تخايروا بين الأنبياء». ص 240. وورد في البخاري: «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى»، 3: 1244، (3215). وفي سنن أبي داود: «ما ينبغي لشيء أن يقول: إني خير من يونس بن متى»، 4: 217، (4670).
- 83 «لا تزال النار تطلب المزيد حتى يضع الجبار فيها قلعه فتقول: قطي قطي...». مسلم، 4: 2187، (2848). الترمذي، 5: 390، (3272). والبخاري بلفظ: «يلقى في النار وتقول: هل من مزيد حتى يضع قلعه فتقول: قط قط»، 4: 1835، (4567).
- 84 «لا تزال طائفة من أمتي قوامه على أمر الله لا يضرها من حالها». «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». «...حتى تقوم الساعة». «لا تقوم الساعة إلا وطائفة من أمتي ظاهرين على الناس، لا يزالون من خذلهم...». مسلم، 1: 137، (156)، وأيضًا، 3: 1523، (1920)(1921). الترمذي، 4: 485، (2192). أبو داود، 3: 4، (2484)، ابن ماجة، 1: 9، (7).
- 85 «لا يعلم شيئًا خيرًا من ألف مثله إلا الرجل المؤمن». المعجم الصغير للطبراني، ص 147. وجاء في المقاصد الحسنة: «ليس شيء خيرًا من ألف مثله إلا الإنسان»، 353، (917).

86. «لا يزال الله تبارك وتعالى يقرس في هذا الدين غرسًا، يستعملهم فيه بطاعته...» ابن ماجه، 1: 5، (8). مسند أحمد، 29: 325، (17787).
87. «لا يزال عبيد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به...» انظر الحديث: 78.
88. «لما أغرق الله عز وجل فرعون قال: ﴿كَانَتْ لَكُمْ آلَاءُ لَا تَلْتَمِزُونَ﴾» قال لي جبريل: يا محمد لو رأيته وأنا أخذ من حال البحر... انظر أعلاه: الحديث رقم: 30.
89. «لما خرج آخر أصحاب موسى ودخل آخر أصحاب فرعون أوحى الله إلى البحر أن انطبق عليهم، فخرجت أصبح فرعون...» انظر الحديث رقم: 30.
90. «لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده موضع على العرش: إن رحمتي تغلب غضبي». وفي لفظ مسلم: «لما خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي». البخاري، 3: 1167، (3022)، وأيضًا، 6: 2713، (7015). مسلم، 4: 2107، (2751).
91. «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي». البخاري، 69: 2642، (6802). مسلم، 2: 870، (1211).
92. «لو أصبح فيكم موسى ثم أتبعتموه وتركتموني لضللتم...» مسند أحمد، 25: 198، (15864)، 30: 280، (18335).
93. «لو أطعته لأطاعك». ورد في المستدرک: «إن أطعت الله ليطيعك»، 1: 727.
94. «لو تعلمون قدر رحمة الله لانتكلتم». ذكره ابن أبي الدنيا في كتاب حسن الظن بالله، 47، (63). وأورده الألباني في السلسلة الصحيحة، 5: 200، (2167).
95. «لو رأيته وأنا أخذ من حال البحر فادته في في فرعون مخافة أن تدركه...» انظر أعلاه: الحديث رقم: 30.
96. «لو قال فرعون قرّة عين لي ولك لكان لهما جميعًا». السيوطي، الدر المنثور، 11، 430. وفي تفسير الطبري، 18: 163.
97. «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا أن يشعني». مسند أحمد، 23: 48، ب، 49: 349، (15156). مصنف ابن أبي شيبة، 8: 575، (26828).

- 98 «لولاك لما خلقت الأفلاك ولا الحنة ولا النار». ذكره الألباني في السلسلة الضعيفة، 1: 450، (282).
- 99 «لو نزل عذاب من السماء لم ينج منه إلا عمر». ورد في الدر المشور للسيوطي: «لو نزل العذاب ما أفلت إلا عمر»، 7: 203.
- 100 «ليس شيء خيراً من ألف مثله إلا الإنسان». انظر الحديث رقم: 85.
- 101 «ما أحب أن لي الدنيا وما فيها بهله الآية: ﴿قُلْ يَمَاوَى الَّذِينَ أُشْرُوا عَنْ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ دَعْوَةً أَقْوَى إِلَهِكَ يَغَيِّرُ الْمُنَافِقِينَ﴾...». انظر الحديث رقم: 11.
- 102 «ما أحب أن يكون لي الدنيا وما فيها بها». انظر الحديث رقم: 11.
- 103 «ما مال أقوام يتزعمون عن الشيء أصنعه، فوالله إني لأعلمهم بالله عز وجل وأشنعهم له خثية». البخاري، 5: 2263، (5750).
- 104 «ما خلق الله تبارك وتعالى من شيء إلا وخلق ما يغلبه، وخلق رحمته تغلب فضه». المستدرك على الصحيحين، 4: 277، (6633).
- 105 «ما شاء الله كاد، وما لم يشأ لم يكن». أبو داود، 4: 319، (5057). السنن الكبرى للنسائي، 9: 10، (9756).
- 106 «ما من شيء أكرم على الله تعالى يوم القيامة من ابن آدم، قيل: يا رسول الله: ولا الملائكة؟ قال: ولا الملائكة...». البيهقي، شعب الإيمان، 1: 174، (153). ابن كثير، التفسير، 5: 98، وقال بعده: وهذا حديث غريب جداً.
- 107 «مثلني ومثل الأسياء من قبلي كمثل رجل بنى داراً فأكمل بناءه إلا موضع لبنة، فأبى تلك اللبنة...». البخاري، 3: 1300، (3341)، (3342). مسلم، 4: 1790، (2286).
- 108 «مررت فلم تعطني، وجعت فلم تطعمني، وعطشت فلم تسقني». مسلم، 4: 1990، (2569). ابن حبان، 1: 503، (269). وذكره البخاري في الأدب المفرد، 178، (517).
- 109 «من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، ومن أتاني بفضاء...». البخاري، 6: 2694، (6970). مسلم، 4: 2061، (2675).

- 110 «من حاصط عليها، أي: على الصلاة، كانت له تورًا وبرهانًا وسعاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها...» ابن حبان، 4: 329، (1467). مسند أحمد، 11: 141، (6576)
- 111 «من ذكرني في نفسه ذكرت في نفسي، ومن ذكرني في ملاذكوته 133أ، 134أ في ملا خير منهم». مسند أحمد، 12: 385، (7422). مصنف ابن أبي شيبة، 10: 96، (29971).
- 112 «من عادي لي وليًا فقد استحلّ محاربي». انظر الحديث: 64. 202ب، 203أ
- 113 «من عرف نفسه فقد عرف ربه». المقاصد الحسنة، 419، 174أ (1149). وانظر: السيوطي، الحاوي للمفتاوي، القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه، 1: 68
- 114 «من كان مواصلًا فليواصل حتى السحر». البخاري، 2: 693، (1862). أبو داود، 2: 307، (2361). مسند أحمد، 17: 108، (11055).
- 115 «من وعده الله على عمل ثوابًا فهو منجز له، ومن أوعدته على عمل عقابًا فهو بالخيار». كتاب السنة لابن أبي عاصم، 2: 466، (960). وأورد الألباني في السلسلة الصحيحة وذكر أنه حسن، 5: 595، (2463).
- 116 «المؤمن أكرم على الله من بعض ملائكته». ابن ماجه، 2. 202أ 1301، (3947). وفي المعجم الأوسط للطبراني بصيغة: قال الله: عبدي المؤمن أحب إلي من بعض ملائكتي»، 6: 367، (6634).
- 117 «نحن أولى بالشك من إبراهيم». ورد في الصحيحين بصيغة: نحن أحق بالشك من إبراهيم»، البخاري، 3: 1233، (3192). مسلم، 1: 133، (151).
- 118 «نعم إذا كثر الخبث». البخاري، 3: 1221، (3168). مسلم، 4: 2207، (2880)
- 119 «نعم، قوم يجيئون بعدي، يؤمنون بي ولم يروني». الدارمي، 3: 1803، (2786). مسند أحمد، 28: 181، (16976).
- 120 «عده يد الله». النسائي، السنن الصغرى، 6: 186، (3615). ذكره الألباني في صحيح سنن النسائي، 2: 543، (3611).
- 121 «إن زنى وإن سرق». البخاري، 1: 417، (1180). مسلم، 1: 94، (94).



122. «وَأَمَّا الْحَيَّةُ فَيُسَمَّى لَهَا خَلْقًا آخَرِينَ». البخاري، 4 : 1836، 198  
(4569). مسلم، 4 : 2186، (2846).
123. «وَكَمْ ذَاكَرَ لَهُ فِي مَلَأَ أَمَّا فِهِمْ» ورد في الحديث القدسي «وَأَنْ  
ذَكَرَنِي فِي مَلَأَ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأَ غَيْرَ مِنْهُمْ». البخاري، 6 : 2674،  
(6970). مسلم، 4 : 2061، (2645).
124. «وَأَنَّهُ يَفْقَرُ أَثَرِي وَلَا يُخْطِئُ». لم أجده . 154، 157
125. «وَالَّذِي نَمَسِي بِيَدِهِ لِيَأْتِيَنِي عَلَى حَنَظَمِ زَمَانٍ تَصْفَقُ الرِّيحُ أَبْرَابَهُا،  
وَيَسُبُّ فِي قَمَرِهَا الْجَرَجِيرُ». ذكره القرطبي في التذكرة، ص 926.  
وذكره ابن تيمية في الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ص  
67
126. «وَسَمَنِي قَلْبُ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ». ذكره أحمد بن حنبل في الزهد، ص  
103. وأورده الألباني في الضعيفة، 11 : 176، (5103).
127. «وَالَّذِي نَمَسِي بِيَدِهِ لِيَدْخُلَنِي اللَّهُ الْحَيَّةُ الْفَاخِرُ فِي دِيهِ، الْأَحْمَقُ فِي  
مَعِيشَتِهِ، وَالَّذِي نَمَسِي بِيَدِهِ لِيَدْخُلَنِي الْجَنَّةُ الَّذِي قَدْ مَحَشَتُهُ النَّارُ  
بِلَبِّهِ...». المعجم الأوسط للطبراني، 5 : 250، (5227). وفي  
الكبير، 3 : 186، (3022)
128. «هَآؤُنَا خَلَقْتُنَا وَخَلَقْتَ بَنِي آدَمَ، فَجَعَلْتَهُمْ يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ،  
وَيَشْرَبُونَ الشَّرَابَ، وَيَلْبَسُونَ الثِّيَابَ، وَيَأْتُونَ النِّسَاءَ، وَيَرْكَبُونَ  
الدُّوَابَّ...». الطبراني، مسند الشاميين، 1 : 289، (521). السنة  
لمد الله بن أحمد بن حنبل، 2 : 469، (1065).
129. «هَآؤُنَا مَعْتَرِ السُّلَمِينَ إِيَّاكُمْ وَالزَّانَا فَإِنَّ فِيهِ سِتًّا خِصَالًا، ثَلَاثٌ فِي  
الدُّنْيَا وَثَلَاثٌ فِي الْآخِرَةِ». ذكره البيهقي في شعب الإيمان، 4 :  
379، (5457) وقال: إن إسناده ضعيف. وذكره العجلوني في  
كشف الخفاء، 1 : 501، (1427)، وذكر أيضًا أن إسناده  
ضعيف
130. «يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عَدُولٌ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ  
وَرِيحَ الْمُبْطِلِينَ». الطبراني، مسند الشاميين، 1 : 344، (599).  
وانظر طرق الحديث في: مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية،  
ص 463
131. «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِلنَّارِ «هِيَ أَتْلَابُ» يَقُولُ «هِيَ مِنْ نَمِيرٍ»،  
حتى يصح الجبار قومه فيها. انظر أعلاه: الحديث رقم 83.
132. «يَهْرُلُ رِيثًا إِلَى السَّمَاءِ الْمَنِيَّاءِ». البخاري، 1 : 386، (1094).  
مسلم، 1 : 521، (758)

## المصادر المستخدمة في تخريج الأحاديث النبوية

1. ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبدالله بن محمد، حسن الظن بالله، تحقيق عبد الحميد شاموحة، مؤسسة الكلب الثقافية، بيروت، 1993.
2. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد، المصنف، تحقيق حمد بن عبد الله الحممة ومحمد بن إبراهيم اللحيان، مكتبة الرشد، السعودية، 2004.
3. ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، إبطال التأويلات لأخبار الصمات، تحقيق محمد ابن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الكويت، د.ت.
4. ابن بلبان الفارسي، علاء الدين، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على من قال بفناء الجنة والنار، تحقيق محمد بن عبدالله السهمري، دار بلنية، الرياض، 1995.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم وابنه محمد، طبع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، 2004.
7. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري، تحقيق، عبدالقادر شيه الحمد، الرياض، 2001.
8. ابن حنبل، أحمد، الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
9. ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999.
10. ابن عساکر، أبو القاسم علي بن لحسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق معب الدين أبي سعيد عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، 1995.
11. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق عبد الرحمن من حسن بن قالد، دار عالم الفوائد، مكة، 2011.
12. ابن كثير اللمشقي، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1999.
13. الألباني، محمد ناصر، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، 2002.
14. الألباني، محمد ناصر، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، 1992.
15. الألباني، محمد ناصر، صحيح سنن النسائي، دار المعارف، الرياض، 1998.
16. الألباني، محمد ناصر، صحيح الترمذي، مكتبة المعارف، الرياض، 2000.
17. الألباني، محمد ناصر، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتبة الإسلامية، بيروت، ط3، 1988.

18. الحارثي، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد الجامع للأدب النبوي، تخريج وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، السعودية، ط2، 2000.
19. الحارثي، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط5، 1993.
20. الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة الناهي الحلبي، القاهرة، ط2، 1977.
21. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطائرها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق شار عؤاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
22. الرازي المعروف باسم الخطاط، أبو عبدالله محمد بن أحمد، مشيخة الرازي، تعليق حاتم بن عارف المعوني، دار الهجرة، الرياض، 1994.
23. إسكي، عبد الرهاب، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطاجي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دت.
24. حسيني الأردني، أبو داود سليمان، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، بيروت، دت.
25. حسيني، أبو بكر ابن أبي داود، البحث والنشور الحياة بعد الموت، حققه وعلق عليه الحويبي السلمي، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دت.
26. السحاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق عبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1979.
27. السيوطي، حلال الدين عبد الرحمن، السحاوي للفناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
28. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي، هجر للبحوث والدراسات، القاهرة، 2003.
29. السيوطي، حلال الدين، جامع الأحاديث الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير، جمع وترتيب عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، دار الفكر، بيروت، 1994.
30. الشيباني، أبو عاصم الصحاك بن مخلد، كتاب السنة ومعها ظلال الجنة في تخريج السنة لناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980.
31. الشيباني، عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القطاطي، دار ابن القيم، الدمام، السعودية، 1986.
32. طبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الصغير للطبراني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

33. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.
34. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، مسند الشاميين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996.
35. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التركي، مخرج للبحوث والدراسات، القاهرة، 2001.
36. المحلومي، إسحاق بن محمد، كشف النقا ومزيل الإلباس هنا أشهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق يوسف بن محمود الحاح أحمد، مكتبة العلم الحديث، د.ت، د.م.
37. الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، مطبعة ومكتبة كرياضة فونترا، سمارغ، أندونيسيا، د.ت.
38. اللالكائي، أبو القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان القامدي، دار طيبة، ط4، 1995.
39. المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر، بيروت، ط4، 2001.
40. المقدسي، مرعي بن يوسف، الفوائد الموصوعة في الأحاديث الموصوعة، تحقيق محمد لطفي الصباغ، دار الوراق، السعودية، 1989.
41. المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، 1972.
42. الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي التميمي، مسند أبي يعلى التميمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط2، 1989.
43. النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى للنسائي، تحقيق حس عبد الصمد شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001.
44. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي لمعنى (الصغرى)، تحقيق مركز لبحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، 2012.
45. البياور، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1955.
46. البياور، محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.

## فهرس الشعر

صدر البيت	القافية	البحر	الشاعر	عدد الآيات	الورقة
المهمزة والألف اللينة					
قد وسع الحق كل شئ	شبه	مضارع البسيط	ابن عربي	2	183
ماذا اشتغلوا الطاب أرضها	المر	لحميف	ابن عربي	1	76ب
مكأننا سبيل في أغياب	الضمة	لكامل	ابن عربي	2	169أ
له حكم الإرادة في وحدي	بناء	لواهم	ابن عربي	1	40م
ب					
الشار ناراني ماؤ الله والفت	المط	البسيط	ابن عربي	3	82م
وكل ملربي قد بلغت مها	بالعداء	لواهم	الطاسمي	1	76ب
ت					
وكل مكان به أهل يحضه	لثاء	لتويل	ابن عربي	4	86أ
ياي وإن كت ابن قم صورة	بأوتى	التويل	ابن الفارض	1	51أ
د					
لو أنهم ألف ألف في حبيلهم	معد	لبس	صدر الدين القوموي ؟	1	56ب، 161
يان قلت بالشره كنت حقيفا	معددا	التويل	ابن عربي	4	174أ
مادامي الحق من وحدي	شهور	مضارع لسط	ابن عربي	5	83م
ماؤ الله ليس سوى وحدي	نوعود	لواهم	ابن عربي	2	83أ
ألا إن حتم الأولياء شهيد	معد	الحزيل	ابن عربي	2	146، 46م، 58ب
واني إذا أوعنته أو وعدته	موعدي	الحزيل	طرفة بن العبد	1	102أ
مراتب النار بالأغصان تتأز	موعدي	لبس	؟	1	102أ
و					
مبارشا شئ وضئت واحد	يشيز	الحزيل	؟	1	164ب، 165أ
وقد أن في حرم شهنش	ممر	لرعر	السيوطي	7	203أ
علي نخت القومى من معابها	الفر	لبس	أقدم من سب إليه هو البحري وهو في ديوانه	1	3أ

75	9	ابن عربي	السطر	إنجاء	توايبت الشار بالأختالي تفتار	ر
194	1	أحمد بن محمد الأطاكي المعروف بابي الرقيق	الكامل	فمبصا	فألوا اقترخ شبتا نجد لك طعمة	ص
76	2	ابن عربي	السطر	تكلع	الار نازان: ناز كلها لهب	ع
35	1	?	الطويل	مضجع	إذا كان قطع العين بحري صباية <sup>21</sup>	
102	1	السري الموصل	الطويل	ماينه	إذا وعد الشراء أنجز وعده	
49	5	ابن عربي	الطويل	واقف	ألا بابي من كان ملكا وسيئا	ف
82	3	ابن عربي	الهرج	حقا	فلا تعمل فلا تشقى	ق
173	3	ابن عربي	الهرج	الخلقي	فلا تنظر إلى الحق	
179						
173	1	ابن عربي	مجزوء الرمل	الطريقة	كل من يغتم هذا	
152	2	ابن عربي	مجزوء الرمل	الحقيقة	إنما الكون خيال	
173						
46	1	ابن عربي	الوافر	المتبيح	أنا ختم الولاية ذون شك	ح
67						
26	4	ابن الفارض	الطويل	احتلوا	تعرض قوم للخرام فأعرضوا	ل
10	5	نصر الدين الرازي	الطويل	سلال	هابة إقدام العفول يقال	

(1) ورد هذا البيت بصيغة أخرى:

لئن كان هذا الطمع بحري صباية على غير ليلى فهو دمع مضجع

والبيت للشاعر ابن السبيري كما في المنطوق، 40/1، ط المشهد الحسيني سمر 1385 هـ. وفي  
مرآة الجنان، 140/4، ط دار الكتب العلمية من غير مراد وكذا مع ثلاثة أبيات أخرى في رسالة  
الطيف، لبهاء الدين الإربلي، ص 23.

## ن

9ب	1	الحرزاني الشحبي ذكرها المصري في حواد الدراية	الطويل	روحها	مرثيا الحار الزاحرات ورواما
221ب	2	الشامي ؟	المسرح	كف	ميل إن الإله هو ولد
1111	4	ابن عربي	الريح	العالم	ففسهم أن يجهلوا حق من
160	1	من نصيفة للحاج أحمد أبو الحسن نشرها موقع الدكتور محمود صبيح <sup>(1)</sup>	الطويل	الأحرى	يزرى كله سورًا إذا جاء أو ولي
72ب	4	ابن عربي	الطويل	إسان	علاء من فتح بنح لفرمان
1131	6	ابن عربي	الريح	لكرمون	يا كفة طاف بها المرسلون
113-113ب	3	الفهرورآبادي	السط	فدونا	وما حل إذا ما فلتت شهدي
173	4	ابن عربي	الطويل	تعاير	فلم يسل إلا صادق الوعد

## هـ

116	2	مجرود الحيف ابن عربي	هـ		سائل من عيني
19ب	3	ابن عربي	الكامل	سخره	فعل النكت في الهواء سره
193ب	1	ابن عربي	مجرود الزاهر	وأفنت	هتمنني وأخمنه
183	4	ابن عربي ؟	السط	تطمه	دائماً منك وبالأعمال نولنا

## ي

3ب	2	الواسطي	الواسطي	ي	إذا صاغت بك الألبام ذرقا
----	---	---------	---------	---	--------------------------

(1) من قصده رده في مدح أبي حله الصلاء والسلام للحاج أحمد أبو الحسن نشرها موقع الدكتور محمود صبيح ونظام الرباعية

وأكمل رسول الله شرقاً وشرها  
وأمنته الصراء أمصل أمة  
وأكمل خلق الله خلقاً وحلفه  
بمري كله سوراً إذا جاء أو ولي  
ولمعه من الرباعية النظر الأحمر



## فهرس المصطلحات والفرق

الاستعداد الفاني 167أ	1	الابتلاء 71ب
الاستعدادات 53ب		الاتصاف بالوجود 170أ
الاستعدادات الداتية 162أ		إثبات الوجود 34أ
الاستناع 94أ		اجتماع التقيضين 140أ
الاستواء على العرش 175ب، 176أ		الإجماع 96أ
الإسراء 51ب		الإجماع الكوتي 114ب
الأسماء الإلهية 186أ، 104أ		إجماع أهل الكشف 89ب
الأسماء الحسى 39أ		الأحدية 161ب، 197أ
الاسم الأعظم 85أ		أحدية الشرائع 49أ
الاسم الرحمن 85ب		أحدية جمع النبي 64أ
الاسم الظاهر 174أ		الإحساس 74أ
أسماء الله 100ب		الإحساس بالآلام 76أ
إسماعيلية 21ب		الأحكام الشرعية 21ب
إشارات المحققين 184أ		اختلاف الصور 105ب
الإشارة 88أب، 89أب، 91أب، 192أ		اختلاف القامليات 196أ
الأشعة 159أ		الاختيار الجارم 40أ
الإشراق 163أ		الأخلاق الإلهية 64ب
الإشراقيون 159أ، 162أ، 163أ، 164أ، 165أ		الإدراك السمعي 107أ
الاصطلاح 146أ		ادعاء النبوة 145أ
اصطلاح القوم 25ب		ارتقاء 83ب
أصل الموجودات 171أ		أزل 30ب، 32ب
الاضراب عن التأويل 177ب		أولية الأرواح 31أ
الاطلاق الحقيقي 155أ		أولية الأعيان 30أ
الاعتبار 185أ		أولية الإنسان بالوجود العلوي 35ب
الأعداد 169أ		الاستعداد 71أ

- الأعيان الشانة 131، أ، 166، 145 مكرر،  
 165، أ، 166، 168، 170، 171  
 الأعيان ما شمت رائحة الوجود 171  
 أعيان الموحودات 29  
 الإطراف في التنزيه 182  
 الاقتدار الإلهي 88  
 الألم 77  
 الإله المعتد 195  
 إله المعتد مصنع 195  
 إله المعتذات 196  
 الالهيات 183  
 الألوهية 57  
 الإمامان 57  
 الإمام المعصوم 184  
 الأمر الإرادي 199  
 الأمر التشريعي 199  
 الإمكان 38، 39  
 الإمكان الباتي 38، 39  
 الأمور الأخرى 138  
 الأمور الطبية 91  
 الأما 187  
 الأنبياء 22  
 أنا الحق 169  
 آية الحق 25  
 آية المدينة 25  
 الإنسان 49، 53، 122، 174  
 الإنسان الحيوان 131  
 الإنسان الحليقة 172  
 الإنسان الكامل 27، 28، 28، 57، 131،  
 135  
 الإنسان الكبير 28  
 أهل الإيمان 89  
 أهل الدع 96، 96، 97  
 أهل البيت 106  
 أهل التثبث 81  
 أهل التوحيد 75  
 أهل الحق 95  
 أهل الدعة 49  
 أهل السعادة 79  
 أهل السنة 88، 97، 102، 132، 135،  
 165  
 أهل السنة والجماعة 174، 180 مكرر،  
 197  
 أهل الطاهر 27  
 أهل الكتاب 49  
 أهل الكشف 77، 80، 89، 106، 107  
 أهل الكشف والتعريف 87  
 أهل الكشف والوجود 172  
 أهل النار 84، 93، 95، 97، 102  
 أهل النظر 141  
 الأوزار 89  
 الأولياء 21، 65  
 أولياء الله 108  
 الإيجاب الثاني 156  
 الإيجاد فرع الوجود 144، 156  
 الإيمان 53  
 إيمان الساس 112، 112، 115، 117،  
 118، 128  
 إيمان فرعون 111، 115، 131  
 ب  
 الباس 119  
 باس الآخرة 119  
 الباطل 107  
 الباطنية 184  
 الدعة 183  
 البرزخ 62  
 الربامع الجامع 131  
 البرهان 139، 150  
 البشارة 72  
 بشرط لا شيء 141، 152، 154  
 بشرط شيء 141  
 الفناء 26

## ت

- التابوت 108أ، 128أ  
تاريخ دمشق 146  
التأويل 173أ  
التأويل 24ب، 25ب، 174أ  
تأويلات الساطية 184أ  
التجسيم 17أ، 34أ  
التجلي 17أ  
التجلي الذاتي الأعظم 134أ  
تجلي الوحدة 191أ  
التجليات 183أ  
التذكر 188أ  
الترتيب الحكمي 38ب  
الترجيح 39ب  
تسرد العذاب 90أ، 90ب، 91ب، 104أ  
التسلل 141أ، 160أ، 160ب  
التشبه 34أ، 188أ، 189أ  
التشبه الصرف 179أ  
التشبه والتزيه 180أ  
تعبير الرؤيا 69أ  
التعطيل 183أ  
التعلق الجسدي 192أ  
التعلق العقلي 166أ  
التعبات 152أ  
التعين الأول 144أ، 144أ  
التعين الثاني 145أ مكرره، 146أ  
تعطيل الملازمة 135أ  
التكفير 101أ  
التكليف 21ب، 166أ  
التكليف بالحراس 107أ  
التزيه 188أ  
التزيه والتشبه 173أ، 182أ، 183أ، 188أ  
تهذيب الأخلاق 26أ  
توحيد الاستغاة 110أ  
التوحيد الفاتي 183أ، 191أ، 191أ  
توحيد الصلة 110أ

## ث

الثلاث والسعين فرقة 195أ

## ج

- الجبر 40أ  
الجفنة 21أ  
الجند  
الجند العنصري 121أ، 193أ  
جسم 21أ  
الخنق 77أ  
الجمال والرحمة 197أ  
الجمع 26أ  
الجمع بين القيصين 175أ  
الجمعية الإحاطية 99أ  
الحة 79ب، 98أ  
جنة الاختصاص 104أ  
جنة العبرات 104أ  
حنون 21أ  
الجهمة 97أ، 176أ  
جهنم 73ب، 81أ، 87أ، 88أ، 104أ،  
106أ  
الجوهر 21أ، 197أ  
جوهر الدحان 78أ  
جوهر الطين 78أ  
ح  
الحال (المفلوب به) 25أ  
الحب 149أ  
حديث التحول 178أ  
حديث الشاعة 90أ  
حركة الفلك 31أ، 150أ  
حصرة الجبال 69أ، 72أ  
الحساب 89أ  
الحس المشترك 69أ، 70أ  
الحشر الجسماني 107أ  
الخطوة 185أ  
الحضرة المتوسطة 136أ  
الحق المخلوق به 149أ، 171أ، 172أ، 173أ

- الحق تعالى هو الوجود 149أ  
الحقائق 52أ  
الحقائق الكلية 61أ  
الحقائق لا تتدل 136ب  
حقيقة الحقائق 29أ  
حقيقة الحبال 172أ  
حقيقة الرمان 30ب  
الحقيقة الفاعلة المطلقة 29أ  
الحقيقة الكلية 71أ، 172أ  
الحقيقة المحددة 45أ، 48أ، 63ب، 172أ  
الحقيقة المتعقلة المفيدة 29أ  
حقيقة الوجود 158أ  
حكم الإرادة 39أ  
حكم العلم 39أ  
الحكماء 35أ، 37أ، 39ب، 142أ، 158أ  
الحكماء الإشرافيون 158أ  
الحكمة 21أ، 46أ  
الحلول والاتحاد 12أ، 14أ، 147أ، 150أ  
حمل الأوزار 103أ  
الحوض 21أ  
الحياة الأخرى 73أ  
الحيرة 192أ  
الحيرة في حب الله 187أ  
خ  
الحاتم الأصغر 46أ  
الحاتم الأكبر 46أ  
حاتم الأبياء 63أ، 63ب، 68أ  
حاتم الأولاد (حاشية) 39ب  
حاتم الأولياء 44أ، 63أ، 63ب، 64أ، 64ب، 67أ، 68أ  
حاتم الخلافة 157أ  
حاتم الرسالة 66أ  
حاتم الرسل 68أ  
حاتم الرسل والأبياء والأولياء 156أ  
حاتم للولاية المحمدية 16أ  
حاتم واحد 99أ
- حاتم الولاية 45ب، 65أ، 66ب، 68أ  
حاتم الولاية المحمدية 47ب، 54ب  
الحتم 65ب، 58أ  
الحتم الآخر 60أ  
حتم بناء السورة 38أ  
حتم الأولياء 56ب، 57ب، 64ب، 68ب  
الحتم الحقيقي 58ب  
الحتم الصغير 46أ  
الحتم الكبير 46أ  
الحتم المحمدي 55ب  
حتم الولاية 56ب، 60أ، 67ب  
حتم الولاية الخاصة 60ب  
حتم الولاية العامة 54ب، 65أ  
الحتم هو القطب 58أ  
الحتمية 16أ  
الحتمية الخاصة 56أ  
الحتمية مرتبة 56ب  
الحرق 19أ  
خرقة التصوف 18أ  
خرقة الخصر 19أ  
خصائص النبي 21ب  
الخلافة الطائفة 54أ  
حلف الوعيد 90أ  
خلق الزمان 50أ  
خلود العذاب 89ب، 91أ، 104أ  
خلود النعيم 89ب  
خلود جهنم 92أ  
الخلود في النعيم 79ب  
الحوارج 176أ  
الحيال المحقق 172أ  
الحيال المطلق 149أ  
الخير 100أ، 101أ  
د  
الدائرة الوحيية 59أ  
دار العذاب 96أ  
دار المصيب الإلهي 85أ

- الدور 139 ب  
الدعوة 191 أ  
الدلائل العقلية 89 ب  
الدلائل اللفظية 89 ب  
الدور والتسلل 160 أ  
الدير 192 أ
- ذ  
الذات 143 أ، 199 أ  
ذات الله 21 أ  
الذات المطلقة 196 ب  
الذات من حيث الهوية 191 أ  
ذات الواجب 151 ب  
الذبيح 71 ب، 72 ب  
الذبيح هو إسماعيل 71 أ
- ر  
رائحة الإمكان 143 أ  
رتبة الإحاطة والجمع 29 ب  
الرحمانية 65 ب  
الرحمة 74 ب، 78 أ، 84 أ، 98 ب، 99 أ، 105 ب، 106 أ، 126 أ  
الرحمة الإلهية 180 أ، 196 أ  
رحمة الامتنان 105 ب  
الرحمة السابقة 100 ب  
رحمة للعالمين 106 أ  
رحمة الله 76 أ  
الرحمة المركبة 80 ب، 81 ب، 81 ب  
الرحمة المضافة 81 ب  
الرحمة الواسعة 81 ب، 83 أ  
رحمة الوجود 28 أ  
الرسالة 57 ب، 64 أ  
الروح 28 أ، 22 ب  
روح إلهي قدسي 80 ب  
الروح الحيواني 76 ب، 107 أ  
الروح الكلبي 31 أ  
روح محمد 50 أ، 54 ب، 132 أ  
روحانية الشيخ 27 ب
- ز  
الزمان 30 ب، 33 ب، 34 ب  
الزمان الحقيقي 30 ب  
الزمان الذي هو مقدار الحركة 37 أ  
الزمان المتروك 32 ب، 36 ب  
الزمان المحقق 36 أ  
الزمان الموهوم 30 ب، 37 ب  
الزمان من عالم النسب 34 ب  
الزهرير 88 ب  
زوال الكفر 99 ب
- س  
السالك 170 أ  
سبق الرحمة الغصب 89 ب  
الشعق 72 ب  
السحن 81 أ  
السر الإلهي 79 أ  
سر الألوهية 114 أ  
السر سام 70 أ  
السعادة 106 أ  
سلب الشيء عن نفسه 140 أ  
سلطان العالم 135 أ  
السلف والحلف 92 ب  
السلوك 170 أ
- ش  
شائبة الإمكان 174 ب  
شجرة موسى 169 أ  
الشرا 100 ب، 101 أ  
الشرط 86 أ، 105 أ  
شرع محمد 45 أ  
الشرك 88 ب  
الشرك والباطل 99 ب  
الشك 69 ب  
شمول الرحمة 59 ب  
الشهود والكشف 45 ب مكرر  
لشؤون الدائنة 161 أ  
شؤون العالم 38 ب

- عالم الخيال 117  
 العالم الصغير 28ب  
 العالم الكبير 128  
 العالم كله 172أ  
 عالم المثال 71أ  
 عادة الأصنام 192أ  
 عدم العدم وجود 171أ  
 عدم المحض 31أ  
 العذاب 73أ، 74أ، 75ب، 80أ، 81أ، 86ب،  
 89أ، 94أ، 99أ، 104أ، 104ب، 105ب،  
 1106أ، 1107أ، 1117أ  
 عذاب الآخرة 108ب، 124ب  
 العذاب الحي 74أ، 76أ  
 عذاب الكفار 91ب  
 عذاب المنافق 84أ  
 العذاب المعنوي 76ب  
 عذاب نفسي 74أ  
 العرش 21أ  
 عرض 21أ، 197ب  
 العرض الأول 197أ  
 العرفان 152أ  
 عصاة الموحدين 95ب  
 العقاب 89ب  
 العقل 67ب، 139أ، 183أ، 193ب  
 العقل الثاني 37ب  
 العقل والنقل 102ب  
 العلم الأولي 38ب، 39ب، 41ب  
 العلم بحقيقة الذات فسنوع 171ب  
 علم الدبع 194أ  
 العلم نابع للمعلوم 166ب  
 علم الحكمة 82ب  
 العلم المطري 199ب  
 العلم مطري 188أ  
 العلم المطري المجلي 193أ  
 العلم الفكري 192ب، 199ب  
 العلم القديم 165ب
- ص  
 صاحب الكشف 179  
 صدق الوجد 173  
 الصراط 21أ  
 الصراط المحسوس 187أ  
 الصفات الثبوتية 21أ، 43ب  
 الصفات الحقة 142أ  
 الصفات عين الذات 180أ  
 الصغر 136  
 صفة الحلال 197أ  
 صفة الحمال 197أ  
 صور الاعتقادات 109ب  
 الصور بحسب المراتب 180أ  
 صور المعقنات 195أ  
 الصورة 27ب  
 صورة الحاموس 87ب  
 الصورة الذهبية 196ب  
 صورة العالم 28ب، 174أ  
 صورة العقب 105ب  
 صورة مثالية 17أ
- ط  
 طالع النور 87ب  
 طبيعة 29أ، 131ب، 193ب  
 الطبيعة الكلية 29أ  
 طريق العقل 86أ  
 ظلم 182أ  
 ظلمات 182ب  
 طور الظنولية 148أ  
 طور الولاية 148أ  
 الطرقات 192ب
- ظ  
 ظهرت الثانية 153أ  
 ظواهر الشرع 26أ
- ع  
 العارف 152ب  
 العالم حادث 21أ

العلم كسي 188أ  
علم الحورم 182أ  
علماء الاشراق 159أ  
علماء الرسوم (الفهاء) 108أ، 173ب  
علة النامة 197ب  
علة الغاية 27أ، 27ب  
علة الفاعلية 27أ  
علة الفياضة 164ب  
العلوم الالهية 192ب  
العماء 149أ  
عهد شرعي 105ب  
عهد عقلي 105ب  
البيان 150ب  
العين واحدة 78أ  
عين الوجود 138ب

## غ

الغرغرة 128ب، 130أ  
الغضب 82أ، 87ب، 100ب، 122ب، 185أ  
المغضب الالهي 74ب، 83أ، 84ب، 88ب  
غضب الله 103أ، 104أ  
الغفران بالمشيئة 102ب  
الغوث 53ب

## ف

فاضحة الملحدين (كتاب علاء الدين البخاري)  
(حاشية) 139أ  
الفال 190أ  
العداء 72أ  
الفرق 26أ  
الفرقان 180ب  
فرعون 121ب  
فرعون كان دهرى المذهب 200أ  
فصل الكعة (حاشية) 131ب  
الفلسفي 194ب  
الملك الثامن 21أ  
الملك الثاني 73ب  
الماء 26أ

ماء العذاب 103أ

الماء في التوحيد 147ب

الماء في الله 70ب

موق الزمان 37ب

الميفس 39ب

## ق

القائلون بوحدة الوجود 141أ  
قدم العقل الأول 30ب  
القرآن 180ب، 189ب  
القرآن والسنة 49أ  
قرب المراتب 180أ  
القشرون (المفهاء وعلماء الطاهر) 45أ، 46أ، 108أ  
قصد السيل (حاشية) 159ب  
قصة يوسف 69ب  
القطب 53أ، 53ب، 54أ، 57ب، 132ب  
قطب الزمان 54ب، 65أ  
القطب الواحد 54ب  
قلب الحقائق 140أ  
القدم الأعلى 48أ  
القوة المتخيلة 70أ  
قياس الغائب على الشاهد 43أ  
القيوم 154ب

## ك

الكامل المكاشف 56أ  
الكش 69ب  
الكثر 153ب  
الكرسي 21أ  
الكرويون 130ب، 132أ  
الكسب 72أ  
الكسوف 88أ  
الكشف 17ب، 81ب، 86ب  
الكشف الصحيح 104ب  
الكمية 192أ  
الكمار 95ب  
كمر فرعون 114ب



- الكلبي 145 ب مكرر  
 كلام الصوفية 24 ب  
 كلمات الله 29 أ  
 كلمة العذاب 124 أ  
 الكمال الداني 33 أ  
 كمال العطية 182 أ  
 الكمال المطلق 100 أ  
 الكواكب 182 ب  
 الكون 139 ب  
 الكون الجامع 28 أ  
 الكون خيال موجود في الخارج 173 أ  
 ل  
 لا أدري 21 ب  
 لا بشرط زيادة تركيب 152 أ  
 لا بشرط شيء 141 ب  
 لباس الحرقة 119 أ  
 لبة الذهب 68 أ  
 لسان العطرة 200 أ  
 اللبس الحمي 146 أ  
 اللبس 69 ب  
 اللبة الذهبية 64 ب  
 اللبة الفضة 64 ب  
 اللغات تابعة للملأتم 77 أ  
 م  
 الماهيات العلمية 163 ب، 166 ب  
 الماهيات المعنوية 170 ب  
 الماهية 141 أ، 143 ب، 154 أ، 158 أ، 158 ب،  
 160 ب، 162 أ، 163 أ  
 الماهية المعنوية 164 أ  
 الماهية والوجود 143 أ  
 مبنية الحق 196 أ  
 المشابهات 180 أ مكرر، 183 أ  
 المنكروون 75 ب  
 المنكلمين 165 ب  
 المحرمون 75 ب  
 المحدثات 14 أ  
 المحققين 27 ب  
 المحل القابل 52 أ  
 المحدثيون 192 ب  
 مذهب الإشرافيين 163 ب  
 مذهب المشائين 163 ب  
 المرايا 166 ب، 168 ب، 169 ب، 179 أ  
 المرأة 61 ب، 62 أ، 66 أ، 68 أ  
 مرتبة العماء والهاء والخيال 173 أ  
 المرجع 38 أ  
 المرشد 191 ب  
 المزاج 77 أ  
 المسائل الاحتشادية 111 ب  
 مشاكلة 199 أ  
 المشاهدات الكشفية 139 أ  
 المشاهدة 21 ب  
 المشاورون، المشائين 157 ب، 164 أ، 164 ب  
 المشتركون 75 ب  
 الشروط 186 أ، 105 أ  
 مشكاة حاتم الرسل 65 ب  
 مشكاة ختم الأولياء 68 أ  
 المثبة الإلهية 84 أ  
 المطلق الإضافي 141 ب  
 مطلق حقيقي 141 ب  
 مظاهر الحمال 199 أ  
 المعارف العظيمة 192 أ  
 المعتزلة 21 أ، 97 أ، 176 أ، 177 ب، 182 ب  
 المعلوم الثالث 150 أ  
 المعلومات المسككة 166 ب  
 المعرفة 191 أ  
 المعقولات الثانية 148 أ، 151 ب، 157 ب،  
 158 أ، 159 أ  
 معقولة الخيال 172 ب  
 المعلومات أربعة 171 أ  
 المحي التأريفي 183 ب  
 المحي الطاهر 183 ب

- المعنوي 182  
المفعول الإبداعي 148، 145  
المفهوم الاعتباري 162  
المفهوم الأول 21، 173  
المفهوم الكلي 154  
مقارن لجميع الأشياء 192  
المقام المحمدي 74  
المقدورية 138  
مقولة الفعل والانفعال 168  
مكارم الأخلاق 102  
مكر الله 190  
المكاشفة 21  
الملاحظة 21  
الملائمة 26  
الملائكة الأرضية 130  
الملائكة السماوية 135  
الملائكة العالون 130  
الملائكة العالين 130  
الممكن 35، 41  
الممكنات 38  
الماضيات العقلية 139  
المنافقون 75  
المنام 70  
المنطق 146  
المهدي 154، 157  
المهدي المتظر 58  
المهدي خاتم الأولياء 55  
الموت 62  
الموجود الإبداعي 132  
موجود حقيقي 21  
الموجود في الخارج 196  
الموجودات الخارجية 194  
الموجودات الدعية 194  
الميثاق 48، 51  
الميثاق الأول 105  
الميزان 21  
الميزان المحسوس 187
- ن  
البار 75، 76، 93، 79، 84، 98،  
101، 104، 105  
بار جهنم 83  
بار المكر 76  
النسوة 21، 149، 152، 153، 157، 164  
نبي الأنبياء 150  
نزل موسى 149  
النسخ 149  
النشأة الآخرة 187  
نشأة الأرواح 187  
النشأة المعنوية 187  
النصوص الثابتة 186  
النظام 163  
نعيم أهل جهنم 182  
النفس 98  
نفس الأمر 40، 46، 64، 69، 71،  
84، 113، 138، 138، 142،  
145، 156، 157، 158، 159،  
160، 162، 162، 164، 165،  
166، 166، 167، 167، 171،  
179، 183، 183  
نفس المبدأ 180  
نفس الرحمن 149  
النفس الكلية 29  
النفس الناطقة 28، 76  
النفس الحزبية 30  
القل المتواتر 192  
النور الإلهي 172  
نور الشمس 179  
نور محمد ﷺ 145  
النور المحمدي 65  
النور المصاف 173  
النوع الإنساني 131  
الهواء 172  
الهوى 199

- الهوية 163ب، 191أ  
 الهوية المصالة 164أ  
 هياكل الملائكة 182أ
- و
- الواحد حزني حقيقي 158أ  
 الواحد الوجود 35أ، 42أ، 143ب، 150أ، 153أ  
 الواحد الوجود لذاته 159أ  
 واجب الوقوع 141  
 الواحدية 197أ  
 الوارث المصدي 191أ  
 الواردات 184أ  
 الواقعة 135أ، 183  
 الوند 57ب  
 الوحد 75أ  
 الوجوب الذاتي 37ب، 142  
 الوجوب والإمكان 143أ  
 الوجود 31أ، 37ب، 80أ، 138ب، 143أ، 143ب، 144أ، 145أ، 145ب مكرر، 145أ، 157أ، 158أ، 158ب، 164أ، 167أ، 175ب، 187أ  
 الوجود الثاني 146أ  
 الوجود الحق 34ب، 161ب، 168أ  
 الوجود حقيقة متشعبة 138أ  
 الوجود الحارخي 171أ  
 الوجود الخاص 157ب، 164أ، 166ب  
 الوجود ذاتي 145أ مكرر  
 الوجود الذهني 165أ  
 وجود الشخص 163أ  
 وجود صرف 34أ  
 الوجود الظلي 160أ، 161أ  
 وجود العالم 27أ، 27ب، 34أ، 34ب، 35أ  
 الوجود العام الكلي 139أ  
 الوجود العلمي 29ب  
 الوجود عين الواحد 139أ  
 الوجود القائم بذاته 138أ  
 الوجود لا شرط الإيجاب 152أ
- الوجود لا بشرط شيء 154أ  
 الوجود المجرد بشرط السلب 154أ  
 الوجود المجرد عن الماهية 151أ  
 الوجود المحض 159ب، 162أ  
 الوجود المضاف 160أ  
 الوجود المطلق 142ب، 138ب، 150أ، 151أ، 152أ، 153أ  
 الوجود المطلق المشترك فيه 154أ  
 الوجود المفاض 149أ، 173أ  
 الوجود واحد 145أ مكرر  
 الوجود الوهمي 145أ  
 الوجود بالمعنى المصدي 164ب، 165أ  
 وجوده عين ذاته 121أ  
 الوجودية الملمومة 146أ  
 وحدة الوجود 2ب، 137ب، 139أ، 190أ، 190ب، 191أ، 192أ، 198أ  
 وحدة الوجود المطلق 151أ  
 وراء طور العقل 137ب، 139أ، 142ب، 155أ  
 الوزر 80أ  
 الوعد 102أ  
 الوعيد 102أ  
 الولاية 126أ، 153أ، 157ب، 164أ  
 الولاية الخاصة المحمدية 163أ، 168أ  
 الولاية العامة 161أ  
 ولاية غير النبي 197أ  
 الولاية المحمدية 146أ  
 ولاية النبي 197أ  
 الولاية لا تنقطع أبدا 163أ  
 الوهب 172أ  
 الوهم 169أ، 169ب، 145أ  
 وهم إبراهيم 70ب
- ي
- يوم الحسرة 88أ  
 يوم المرض الأكبر 182أ  
 يوم القيامة 89أ، 106أ، 192أ

## فهرس الأعلام

- أ
- إبراهيم عليه السلام 22أ، 51أ، 70ب، 71أ،  
72ب
- إبراهيم-ابن إبراهيم 69أ
- إبليس 22أ، 85أ، 88أ، 113أ، 131أ
- ابن أبو حاتم 50ب
- ابن يَرجان (أبو الحكم) 184أ
- ابن بطال 133أ، 134ب
- ابن تيمية الحبلي 23أ، 92أ، 101أ
- ابن الحاجب 115أ، 165ب
- ابن حبان 50ب
- ابن دانيال 22ب
- ابن وشد (أبو الوليد) 117أ
- ابن الزبير 22ب
- ابن السكن 50ب
- ابن مودكين 132ب
- ابن ميتا 37ب، 151أ، 152أ، 154أ، 155أ،  
163أ
- ابن عباس رضي الله عنهما 22ب، 50ب،  
70ب
- ابن عبد البر 177أ
- ابن عبد الرحمن (ريضة) 176أ
- ابن عدي 130أ
- ابن عربي، انظر: محمد بن علي
- ابن عساكر 22أ، 23ب، 176أ، 175ب
- ابن عطاء 22ب
- ابن عمر 22ب، 70ب
- ابن قسي (أبو القاسم) 50ب
- ابن القيم 92أ، 101أ
- ابن لال 50ب
- ابن مسعود 71أ
- ابن المنذر 50ب
- ابن النجار 23ب
- ابن الهمام 23ب، 115أ
- أبو النرجة 22أ
- أبو بكر 22ب، 54أ
- أبو جهل 22أ
- أبو حبة 22ب، 24أ، 119أ
- أبو عبد الله بن الأعرابي، محمد بن زياد  
العموي 176ب
- أبو لهب 22أ
- أبو نعيم 50ب
- أبو هريرة رضي الله عنه 50ب، 70ب
- أبو يعلى 50ب
- أخبار اليهود 71ب
- أحمد 23ب، 50ب
- أحمد الدينوري المشهور بالسيد لاله 118أ
- أحمد بن أبي داود 176ب
- أحمد بن حنبل 22ب، 175أ
- إدريس 53أ
- آدم عليه السلام 17أ، 22أ، 48أ، 50أ، 51أ، 54أ
- الأزدي (محمد بن أحمد بن النصر) 176أ

التفتازاني 115أ، 137ب، 139أ، 139ب،  
141أ، 146ب، 150ب، 153أ، 155أ،  
172ب، 184أ

تقي الدين بن التجار من الحنابلة 24أ

### ج

جابر رضي الله عنه 50ب  
الجماسي (نور الدين عبد الرحمن)  
27ب، 28ب، 29ب، 30أ، 39ب، 41أ،  
59أ، 61ب، 63ب، 68أ، 70ب، 73أ،  
130ب، 139ب، 141أ، 142ب، 157ب  
جيريل 17أ، 67ب، 125ب، 126ب، 127ب  
الحعبري (إبراهيم) 23أ  
الجندي (مؤيد الدين) 55أ، 58ب، 130ب  
الحيد (أبو القاسم) 22ب، 25أ، 136ب  
الجويني 177أ

### ح

الحاكم 23ب، 50ب، 70ب، 71أ  
الحجاج 22ب  
الحروفي (فضل الله) 184أ  
الحسن 54أ  
الحسن العسكري 58ب  
الحسن بن علي رضي الله عنهما 59أ  
الحسين 22ب  
حسين الحاكمي 23أ  
الحكماء 39ب، 40أ  
الحلاج (حسين بن منصور) 169ب  
الحليمي (أبو عبد الله) 132ب، 133أ

### خ

الخراز (أبو سعيد) 22ب، 179ب، 180أ  
الخضر 19أ، 19ب، 20أ، 20ب، 49ب، 53أ  
الخلواني (أبو مسلم) 22أ

### د

داود 22أ، 103ب  
داود بن علي بن خلف 176ب  
داود القيصري 29أ، 31أ، 31ب، 35ب، 55أ،  
59أ، 119أ، 130ب

آزر 22أ

إسحق عليه السلام 70ب، 71أ، 72ب  
إسماعيل عليه السلام 70ب، 71أ، 72ب، 73أ،  
آية 116أ، 116ب  
الأشعرية 33أ، 137أ، 196ب، 197أ  
الأشمري (أبو الحسن) 24أ، 158ب، 161أ،  
162ب، 163ب، 166أ، 166ب، 167أ،  
175أ، 158ب، 160ب، 162أ، 164ب،  
165ب، 166ب، 194ب

الأصفهاني 142ب

أفلاطون 188أ

إلياس 53أ

أم سلمة 176ب

الأمدي 115أ

الأنصاري (عبد الله) 22ب

الأولياء 44أ

الإبيحي (عقد الدين) 69ب، 115أ، 165ب  
أيوب عليه السلام 73أ

### ب

الباقلاتي 132ب، 133أ، 175أ  
الحازي 22ب، 36أ، 50ب  
مختصر 22أ  
البرزنجي الحسيني الموسوي (أبو عبد الله  
محمد بن رسول) 200ب  
البسطامي (أبو يزيد الأكبر) 22ب، 76ب،  
54أ، 56أ، 58أ  
البري (أبو الحسين) 152أ، 176ب  
الفداي (أبو بكر الخطيب) 23ب  
الفوي 50ب  
القاضي 130ب، 139ب، 148أ  
البلقيني (السراج) 114أ  
البوطي 22ب  
اليصاوي 120أ، 121ب، 122أ، 130أ، 123أ  
اليهقي 22أ

### ت

الترمذي 46ب، 47أ، 50ب، 54ب، 57ب،  
177أ

- الدبيلي (أبو موسى) 158  
الدجال 122  
الدروز 139 ب  
الدشتي (نور الدين عبد الرحمن بن أحمد) انظر:  
الجامي  
الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد)  
118، 118، 121، 128، 129، 129، 129، 130، 130، 130، 151، 157، 158  
الديلمي 50 ب  
ذ  
ذي النون 22 ب  
ر  
الرازي (فخر الدين) 24، 89، 91، 127، 177، 178، 180، 180، 181  
الرافعي 115  
الرومي (جلال الدين) 169  
الرومي (عبد الله أفندي) 130  
رويم 22 ب  
ز  
الزركشي 114، 115  
زكريا 22، 195  
زكريا الأنصاري 24 ب  
الزملكاني (كمال الدين) 134  
زينب أم المؤمنين 177 ب  
س  
السبتي (أحمد بن هارون الرشيد) 154  
السبكي 50 ب، 52 ب  
السبكي (تاج الدين) 23  
السبكي (تقي الدين علي بن عبد الكافي) 50 ب  
الصحرة 109  
المصخاوي (الحافظ أبو الخير شمس الدين محمد)  
50، 63  
المرهندي (أحمد بن عبد الأحد) (الهندي الجاهل)  
66، 142  
المرري 137  
سعد ابن أبو وقاص 22 ب  
سعد الدين (المولي) 155 ب  
سعيد بن بشير 50 ب  
السكندري (تاج الدين بن عطاء الله) 185  
السلطان بايزيد 67 ب  
سلطان الهند 145 ب  
السلمي (أبو عبد الرحمن) 184  
سليم بن بايزيد بن محمد 2  
سليمان 22  
السماني (علاء الدولة) 141، 142، 155  
سمون 22 ب  
سهل 85  
سهل التستري 22 ب  
سهيل 190  
السيوطي (الحافظ جلال الدين)  
22، 23، 51، 128 ب  
ش  
الشافلي (أبو الحسن) 23  
الشافعي 22، 23، 24، 114، 148  
الشامي (ميرزا بن محمد) 114  
الشبلي 22 ب  
الشريف الجرجاني (السيد) 23، 115، 155، 167، 168  
الشريف العلامة 137 ب  
الشعراني (عبد الوهاب) 22، 23، 59  
الشهرستاني (الشهرزوري) انظر: الكورتي  
الشيخ مكي (أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله الكازروني الصديقي) انظر: الكازروني  
الشيرازي (دورزيهان نقلي) 184  
الشيعة 133  
ص  
صالح 22  
صخر 22  
الصفي الهندي 115  
الصوفية 39، 40

فرعون 22، 108، 111، 112، 113، 113، 114، 116، 116، 117، 119، 124، 125، 125، 128، 129، 130، 199، 199

الفرغاني (سعد الدين سميد) 40، 41، 130، 133، 137، 133، 153، 156، 156، 180، 197

الفناري (شمس الدين محمد بن حمزة) 139

## ق

قاييل 22

قارون 22، 125

القاشاني (عبد الرزاق) 55

قتادة بن الحرس 50

القرطبي 115

القرطبي (محمد بن كعب) 70

القطلاني (الحافظ الشهاب) 51، 50

القشاشي (صفي الدين أحمد بن محمد

المدني) 16، 35، 55، 56، 59، 59، 65، 145

القطب عبد الله 54

القونوي (صدر الدين محمد بن إسحق) 3، 30، 41، 55، 56، 185

## ك

الكاتب (النجم) 167

الكاوروني، الشيخ المكي الصديقي الأشعري

الشافعي (أبو الفتح فتح الدين محمد بن

أبر المعالي مظفر الدين محمد بن حميد

الدين عبد الله بن سعد الدين) 2، 200

الكتاني (جراح بن خميس) 20

الكرخي 24

كعب الأحبار 22

كتمان 22

الكوبراني (برهان الدين إبراهيم بن حسن بن

شهاب الدين) 30، 35، 134، 141، 145، 151، 159، 164، 166

الكيلاني (محمود السنجاني) 184

## ط

الطبراني 50، 130

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) 50

الطبري 120، 122

## ع

عائشة 22

العاس ابن عبد المطلب 71

عبد بن حميد 50

عبد الرب 54

عبد الله بن ثابت 50

عبد الله بن سلام 70

عبد الله بن عبد المطلب 71

عبد الملك 54

عثمان 22، 54، 55

العرب 102

العرياض بن سارية 50

العريضي (أبو العباس) 19

عز الدين بن عبد السلام 23

عزير 197

علاء الدولة 142

علي القاري الحنفي 130

علي بن أبو طالب كرم الله وجهه 22، 46، 50، 54، 55، 56، 56، 147، 166

عمر السهروردي 17، 184

عمر بن الفارض 26

عمر بن عبد العزيز 54، 59، 71

عيسى عليه السلام 20، 22، 45، 47، 48، 49، 49، 50، 59، 60، 103، 147، 151، 53، 54، 54

عبد القضاة الهمداني 23

## غ

الغزالي 23، 23، 24، 26، 114، 115، 130، 132، 148، 149

150، 184

## ف

الفارابي 153، 153، 154، 162، 164



م

المهاتمي (علاء الدين علي) 130أ، 139أ،  
154أ  
المهدي 46أ، 53ب، 59أ  
المهدي (محمد بن عبد الله) 47أ  
موسى عليه السلام 19أ، 22أ، 49أ، 51أ،  
108أ، 116أ، 116أ، 117أ، 118أ،  
125أ، 125أ، 128أ، 129أ، 199أ  
الميلاني (شمس الدين) 114أ  
ميرة الفجر 50ب

ن

نافع بن الأزرق 22ب  
نمرود 22أ  
النابلسي (أبو بكر) 23أ  
النيسي 23أ  
نوح عليه السلام 22أ، 51أ، 129أ، 180أ، 181أ  
النوي 24ب، 115أ

هـ

هود 17أ، 22أ، 73أ، 194أ

ي

يحيى 22أ  
يريد 22ب  
يونس 118أ، 121أ  
اليهود 22أ، 92ب، 103أ

مالك 22ب  
المالكي (أبو عبد الله البقي) 24ب  
المتكلمون 33ب، 37ب  
المتوكل 54أ، 59أ  
مجد الدين الفيروزآبادي (صاحب القاموس)  
25أ، 25ب  
المجريطي 184أ  
المجسمة 137أ  
محمد بن الفضل 22ب  
محمد بن علي بن العربي اب، 3أ، 25ب،  
27ب، 46ب، 47أ، 92ب، 141أ  
142أ، 145أ، 146أ، 155أ، 165أ،  
184أ، 200ب  
محمد صلى الله عليه وسلم 17أ، 22أ، 44ب،  
45ب، 48ب، 50أ، 71أ، 189أ  
المخزومي (السراج)  
25أ، 114أ  
مسلم 38ب  
مسيلة 22أ  
معاوية بن يزيد 54أ، 59أ، 71أ  
المعتزلة 92ب، 133أ، 162أ  
المغربي (أبو عثمان) 22ب  
المقدمي (عز الدين بن خانم) 67أ  
المكسي (ابن حجر) 15أ، 24ب، 115أ،  
130أ، 139أ



## فهرس الأماكن

- الإسكندرية 9ب  
إشيلية 3أ، 9ب، 10أ، 10ب  
الأندلس 3أ  
إيران 16ب
- بجاية 9ب  
البحر المحيط 19أ، 20ب  
بسطام 22ب  
البصرة 22ب  
بغداد 11أ، 22ب  
بلخ 22ب  
بلاد الأندلس 10أ  
بلاد المشرق 3أ  
بوطية 10أ
- تبريز 18أ  
تلمسان 9ب  
توران 16ب  
تونس 17أ، 19أ، 24ب
- الجامع الأموي 17ب
- حصن باغه 9ب  
حلب 23أ
- خراسان 11أ، 23أ  
خرتاك 22ب
- دار الفير 9ب  
دمشق 9ب، 10أ، 18أ  
ديار بكر 11أ
- رندة 9ب  
الروم 11أ، 15ب
- الشام 9ب، 11أ، 71ب  
شبريل 9ب
- العراق 22ب
- غرناطة 9ب
- فاس 9ب، 47ب، 54ب
- قبر النبي 3أ  
قرطبة 9ب  
قرمونة 9ب
- المدينة المنورة حاشية 16ب، 52ب، حاشية 160ب، حاشية 204أ

مكة 3أ، 9ب، 11أ، 17ب، 22ب، 25ب  
 الموصل 9أ، 11أ، 18ب  
 هـ  
 الهند 6ب، 142أ  
 ي  
 اليمن 22ب

مرسى تونس 120أ  
 مرسى عبلون 120أ  
 مرسية 3أ  
 مسجد العماد بالموصل 9أ  
 المسجد الحرام 27أ  
 مصر 9ب، 11أ، 22ب، 23أ  
 المغرب 23أ

## المصادر والمراجع<sup>(1)</sup>

### المصادر والمراجع العربية:

1. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإيانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق، دار اليان، ط3، 1990.
2. الأنصاري، عبد الرحمن، تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من الأساب، تحقيق محمد العروسي المطوي، تونس، المكتبة العتيقة، 1970.
3. البرزنجي، محمد بن رسول، سداد الدين وسداد الدين في إثبات النجاة والدرجات للوالدين، تحقيق السيد عباس أحمد صقر الحسيني وحسين محمد علي شكري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006.
4. ———، القول المختار في حديث ثحاجت الجنة والنار، تحقيق العربي الدائر الفرياطي، دار البشائر الإسلامية، 2003.
5. ———، التوافض للروافض، تحقيق محمد هداية نور وحيد، رسالة دكتوراه غير منشورة، السعودية، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 1992.
6. البغدادي، إسماعيل باشا الباباني، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، تحقيق شرف الدين يالتقاي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
7. ———، هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إستانبول، 1951.
8. البوروسي (البورسوي)، إسماعيل حقي، تمام الفيض في الرجال، تحقيق رمضان موصللي وعلي ناملي، دمشق، دار نيتري، 2011.
9. البيضاوي، عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
10. الفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1989.
11. ابن تيمية، أحمد، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تحقيق: محمد بن عبد الله السهمري، الرياض، دار بلنسية، 1995.

(1) المصادر والمراجع مرتبة أبجديًا مع عدم اعتبار: أبوه، ابن، وال التعريف.

12. الحايي، سام عبد الوهاب، اصطلاحات الشيخ محيي الدين ابن عربي، معجم اصطلاحات للصوفية، لبنان، دار الإمام مسلم، 1990.
13. الجامي، عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وأحمد عبده عوض، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2002.
14. ———، رسالة في الوجود، تحقيق نقولا هير، في: Morewedge, Parviz, *Islamic philosophical theology* (albany: State University of New York Press, 1979).
15. ———، شرح فصوص الحكم، بهامش شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لعبد الفتى الساطي، طبع بعناية محمد جلال الدين بن محمد سعيد الأسكوبي وعثمان نور الدين أفندي بن إسماعيل حقي المناسترلي، مطبعة الزمان أمام مراري منصور باشا، 1304هـ.
16. ———، مقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تحقيق وليم تشيتيك، طهران، 1977.
17. حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله الشهير بكتاب جلي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق شرف الدين يالتقاي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت.
18. الحسيني، عبد الحي بن فخر لدين، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بنزهة الخواطر وبهجة المصامع والنواظر، بيروت، دار ابن حزم، 1999.
19. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل، بيروت، دار الفكر، دت.
20. السكندري، ابن عطاء الله، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ط2، دت.
21. الهروردي، شهاب الدين يحيى، حكمة الإشراق، في مجموعة دوم مصنفات، تحقيق: هنري كوريان، طهران، 1952.
22. ابن ميا، أبو علي حسين بن عبد الله، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960.
23. ———، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زادة الأملي، طباعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي "مركز إشارات"، 1418هـ.
24. ———، التعليقات، تحقيق وتقديم سيد حسين موسويان، طهران، مؤسسة پژوهشي حكمه وفلسفه ایران، 2013.
25. ———، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط3، دت.
26. السيوطي، جلال الدين، الإنقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1426هـ.

27. شيخ مكّي، أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين بن عبد الله، الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن عربي، تحقيق: نجيب مایل هروي، طهران، انتشارات مولي، 1985. باللغة الفارسية.
28. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات بهامش الإشارات والتنبيهات تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1968.
29. العاصمي، عبدالمالك، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، القاهرة، المطبعة السلفية ومكبتها، 1380 [1960-61].
30. المعجلوني، إسماعيل بن محمد، حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأساتيد بكمل الرجال، تحقيق محمد إبراهيم الحسين، الأردن، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، 2009.
31. المعجمي، حسن، زوايا التصوف والصوفية المسمى خبايا الزوايا، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2009.
32. ابن عربي، محيي الدين، الدرة الفاخرة فيمن انتفعت به في طريق الآخرة، تحقيق: محمد أديب الجادر، عمان، الأردن، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، 2006.
33. ———، الإسفار عن نتائج الأسفار، حققه وترجمه إلى الفرنسية: دينيس غريل: Ibn al-ʿArabī, Muhammad ibn ʿAlī Muhyī al-Dīn, Éd. Denis Gril, *Le dévoilement des effets du voyage* = نتائج الأسفار Éd. de l'Éclat, Paris, 1994.
34. ———، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1988.
35. ———، عتقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، في رسائل ابن عربي (4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، 2004، ص98.
36. ———، الفتوحات المكية، القاهرة، يولاق، 1911.
37. ———، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1946.
38. ———، كتاب المعرفة، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ضمن رسائل ابن عربي، ح4، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2004. وسبق نشره في دار العتيق باريس-بيروت، 1993.
39. ———، نسب الخرق، تحقيق كلود عداس، مراكش، المغرب، دار الفبة الزرقاء، ط1، 2000.
40. ابن عساكر، علي بن الحسن، تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، 1347.
41. المسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 1379.
42. العياشي، عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية 1661 1663م، تحقيق سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، أبو ظبي، دار السويدي، 2006.



43. غراب، محمود، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، 1985.
44. الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1961.
45. ———، إحياء علوم الدين، أندونيسيا، مكتبة ومطبعة "كريطة فوئرا" سمارانغ، دت.
46. ———، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
47. ———، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأنلس، ط7، 1967.
48. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، فصوص الحكمة، تحقيق علي أوجي، سلسلة انتشارات، طهران، 2003.
49. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
50. ———، تفسير فخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، 1981.
51. القارئ البغدادي، إبراهيم بن عبد الله، الدر الثمين في مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت، مؤسسة التراث العربي، 1959.
52. القاري، علي بن سلطان، الرد على القائلين بوحدة الوجود، تحقيق علي رضا بن عبد الله ابن علي رضا، دمشق، دار المأمون للتراث، 1995.
53. القنوي، أبو المعالي صدر الدين، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969.
54. ———، كتاب الفكوك أو أسرار فصوص الحكم، مقدمة وتصحيح وترجمة: محمد خواجوي، إيران، انتشارات مولی، 1413هـ.
55. قيصري الرومي، محمد داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين أشياني، طهران، 1375.
56. ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق عبد اللطيف آل محمد الفاعور، دار الفكر، 1987.
57. الكوراني، إبراهيم بن حسن الشهرزوري، إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي، تحقيق وترجمة إلى اللغة المالوية أومان فتح الرحمن،  
Ibrāhīm al-Kūrānī, *Ithāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*, ed. Oman Fathurahman, PT Mizan Publika: 2012.
58. ———، مطلع الجود بتحقيق التنزه في وحدة الوجود، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2007.

59. المالح، محمد رياض، الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين وإمام المحبين وبقية المجتهدين، أبو ظبي، المجمع الثقافي، 2007.
60. المرادي، أبو الفضل محمد خليل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت. [مصورة عن نسخة بولاق، 1301].
61. مصطفى الحموي، فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر، تحقيق عبد الله محمد الكتري، بيروت، دار النوادر، 2011.
62. المقرئ التلمساني، أحمد بن محمد، نفع الطيب من هضم الأندلس الرطب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1988.
63. النابلسي، عبد الغني، الوجود الحق والخطاب الصلوق، تحقيق بكري علاء الدين، دمشق، المعهد الفرنسي 1995.

### المخطوطات:

1. برلين we 1753، فاضحة الملحطين، علاء الدين البخاري.
2. برلين 2849، القول الغني في أحوال ابن عربي، السخاوي.
3. توبكاي 1549، عين الحياة في معرفة الذات والصفات والأفعال، الشيخ المكي.
4. توبكاي 1575، عجالة الوقت، الشيخ المكي.
5. جامعة الإمام سعود بالرياض برقم 1109، الجاذب الغيبي، البرزنجي.
6. راضب باشا 654، الجاذب الغيبي، البرزنجي.
7. شيتريتي Ar 4878، القول الغني في أحوال ابن عربي، السخاوي.
8. عارف حكمت 240/230، المدينة المنورة، السعدية، قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل، الكوراني، ملا إبراهيم الكوراني.
9. Kilic Ali Paşa 186، الإشاعة لأشراط الساعة، البرزنجي.
10. HUDAIEFENDI381، إبراهيم الكوراني، حاشية الكوراني على الدرر الفاخرة.
11. FAZILAHMEDPS800، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، حاشية السبيل على شرح الأصفهاني لتجريد الاعتقاد.

### المراجع الأجنبية:

1. Bursali, Mehmet Tahir. *Terceme-i hâl va fezâil-i Shaykh-i Ekber Muhyiddin Ibn 'Arabî* (Tarjamat Hâl wa-Fadâ'il al-Shaykh al-Akbar Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî), Istanbul: Dâr Sa'âdât, 1329 h.
2. Corbin, Henry *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Entrelacs, Paris 2006.
3. Friedmann, Yohanan *Shaykh Ahmad Sirhindî, an Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*, Doctoral thesis McGill University, 1966.

4. Knysh, Alexander. *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition*, Albany, State University of New York Press, 1999.
5. Makki, Muḥammad b. Muzaffar al-Dīn Muḥammad, and Mirzā-zāde Ahmed Neyli. *Ibn Arabī mūdafaasi*, Fatih, İstanbul, Gelenek, 2004.
6. Morewedge, Parviz. *Islamic Philosophical Theology* (Albany: State University of New York Press, 1979).
7. Pagani, Samuela, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. un commento di Abd al-Gani al-Nabulusi a Ahmad Sirhundi* (Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale, 2003).
8. Rizvi, Sayyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publisher, 1992.
9. Yahya, Osman. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, étude critique, Damas, Institut Français de Damas, 1964.

## الفهرس العام

5	تقديمُ المكتبةِ الأكبريةِ الدكتورِ سعاد الحكيم .....
21	كلمة شكر .....
25	تقديم للدكتور بكري علاء الدين .....
29	مقدمة التحقيق .....
45	وصف المخطوطات .....
51	منهجية التحقيق .....
55	صور المخطوطات المستخدمة في التحقيق .....

### الجاذبُ الفنيُّ إلى الجانبِ الغربيِّ

#### في حلِّ مُشكلاتِ الشيخِ مُحمي الدينِ ابنِ العربيِّ

تأليف محمد بن رسول البرزنجي الحسيني 1040-1103هـ/ 1630-1691م

66	السلطان سليم بأمر بكتابة أجوبة عما اعترض به على الشيخ
71	المقدمة في ترجمة الشيخ قدس الله سره .....
73	مصنفاته .....
84	مشايخه .....
84	إجازته إلى ملك ميفارقين المظفر غازي ابن الملك العادل ...
92	بعض مشايخه من كتاب روح القدس في مناصحة النفس
100	ثناء الناس عليه .....
110	فتوى الفيروزآبادي في ابن عربي .....

- 112 هل يقتصر التأويل على كلام المعصومين دون سواهم؟
- 116 حكم مطالعة كتب ابن عربي
- 117 كراماته
- 119 عودة إلى تعريب كتاب الجانب الغربي
- 119 الفصل الأول: في مناقب حصرة الشيخ قدس الله سره العزيز
- 125 الفصل الثاني: في ذكر سلسلته، قدس سره، والبأس خرقته
- 132 الفصل الثالث: في ذكر اعتقاد الشيخ قدس سره العزيز بطريق الإحمال
- 134 وصية والتماس
- 134 تنبهات
- 134 ابتلاء الصالحين
- 139 وجوب حمل أقوال الصالحين على مخجل حسن
- 145 التحذير من مدعي الصوفية
- 147 تذييل: إنكار أكابر العلماء على الصوفية
- 150 الباب الأول: وهو مقصود الكتاب في ذكر الاعتراضات وأجوبتها
- 151 الفصل الأول: في الاعتراضات المتعلقة بغير وحدة الوجود
- الاعتراض الأول: قول الشيخ: إن الإنسان للحق بمنزلة إنسان العين
- 151 من العين الذي يكون به النظر
- 157 الاعتراض الثاني: مسألة قدم العالم، الأزل والزمان
- 165 كلام الشيخ ابن عربي في حقيقة الزمان
- 170 مطلب عظيم في التنزيه
- 175 حدوث العالم عند ابن عربي، شرح الكوراني
- 181 الله تعالى فاعل بالاختيار
- 193 الاعتراض الثالث: التشبه والتنزيه، المباني والمشابهة بين الله والإنسان
- 199 الاعتراض الرابع: خاتم الرسل وخاتم الأولياء
- 201 المقام الأول: في بيان معنى الولي وتعريفه

201	الحقيقة المحمدية .....
203	المقام الثاني: في بيان أقسام الولاية المحمدية وغير المحمدية .....
205	المقام الثالث: في بيان أن لكل ولاية ختمًا .....
209	نقد البرزنجي للكارزوني .....
227	المقام الرابع: في بيان مراده بالختم .....
234	المقام الخامس: تحقيق مقام ختم الولاية .....
257	المقام السادس: خاتم الأولياء وخاتم الأنبياء .....
259	نقد البرزنجي للسرهندي .....
261	المقام السابع: أخذ خاتم الأنبياء من خاتم الأولياء .....
264	المقام الثامن: لبنة الفضة ولبنة الذهب .....
264	المقام التاسع: كون خاتم الأولياء وليًا وآدم بين الماء والطين .....
266	الاعتراض الخامس: نسبة إبراهيم عليه السلام إلى الوهم .....
266	اجتهاد النبي عليه السلام في الأمور الدينية .....
267	رؤيا الأنبياء .....
271	مسألة الذبيح .....
276	الاعتراض السادس: عذاب أهل النار .....
	عقيدته في الإعادة والحشر والنشر والحساب والميزان والصراط والشفاعة
312	والجنة والنار .....
317	جواب الاعتراض .....
327	ابن تيمية وفناء النار .....
336	دوام أهل النار .....
337	فناء النار .....
340	دوام الجنة والنار .....
349	جواز خُلف الوعيد .....
351	مذهب أهل السنة وخُلف الوعيد .....

365	الاعتراض السابع: مسألة إيمان فرعون
380	خلاصة كتاب التأييد والعون للقائلين بإيمان فرعون للبرزنجي
381	حجية الإجماع
407	فصل في الأحاديث المتعلقة بموت فرعون
413	أدلة الفائلين بموت فرعون على الكفر والرد عليها
419	الاعتراض الثامن: في المفاضلة بين البشر والملائكة
434	الفصل الثاني: فيما يتعلق بوحدة الوجود من الاعتراضات وجواباتها
434	الوصل الأول: في بيان الوجودية الملاحدة
435	التشبيه والتنزيه
443	وجود المطلق وتحققه في الخارج
450	تبصير في تحذير
456	الفرق بين الوجود المطلق والوجود العام الكلي والكون والحصول
456	تنوير في تحرير: في بيان تحقق الوجود المطلق ونقد السرهندي
470	تمة الجواب على اعتراضات سعد الدين التفتازاني
	الوصل الثاني: في بيان مذهب الوجودية الموحدين رضوان الله تعالى
472	عليهم أجمعين
488	الماهية والوجود
494	قول الأشعري ينطبق على قول أهل التحقيق
501	التوفيق بين المشائين والإشراقيين
504	كلام الإشراقيين وكلام الشيخ
506	تكليف المعدوم
512	الوجود الخارجي
516	الاعتراض الأول: قول الشيخ: سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها
527	الاعتراض الثاني: التنزيه والتشبيه، وتأويل المُتشابهات
537	حديث التحول في الصور



542	الاعتراض الثالث: أبو سعيد الخراز لسان من ألسنة الحق
545	الاعتراض الرابع: التشبيه والتنزيه- الظاهر والباطن
551	مقدمات
551	معنى القرآن
567	الاعتراض الخامس: الدعوة مكر بالمدعو
571	الاعتراض السادس: غرق قوم نوح في بحار العلم
565	الاعتراض السابع: قول الشيخ: فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
576	الاعتراض الثامن: قول الشيخ: إن وجودنا غذاؤه، وهو غذاؤنا
	الاعتراض التاسع: قول الشيخ: إياك أن تتقيد بعقد مخصوص... فكن
577	في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها
578	الاعتراض العاشر: الإله المعتقد ليس له حكم في الإله المعتقد الآخر
581	الاعتراض الحادي عشر: العالم مجموع الأعراض، وفي كل آن ينعدم ويوجد
574	الاعتراض الثاني عشر: قول الشيخ: إن ولاية النبي أفضل من نبوته
575	الاعتراض الثالث عشر: القائلون بالوهمية عيسى جمعوا بين الكفر والخطأ
587	الاعتراض الرابع عشر: قول الشيخ: إن الله يُعبد في جميع الصور
	الاعتراض الخامس عشر: موسى جعل في جواب فرعون
588	"الحق تعالى" عين العالم
590	الاعتراض السادس عشر: قوله عن فرعون: "فصخ قوله: «أَنَا رَبُّكُمْ أَلاَ تَعْلَمُونَ»"
592	الخاتمة: أحاديث نبوية تناسب المقام
601	الفهارس الفنية
659	المصادر والمراجع
665	الفهرس العام



## الجاذبُ الغيبيُّ إلى الجانبِ الغربيِّ

في حلِّ مُشكلات الشيخ مُحيي الدين ابن العربي

تبدأ قصّة كتابنا هذا بطلب السلطان سليم الأول (ت. 926هـ/1520م)، حين كان في القاهرة، من الشيخ أبي الفتح الكازروني المكي (ت. في نحو عام 926هـ/1520م) أن يكتب أجوبةً عما احتَرَس به على الشيخ ابن العربي. فجمع المكي معظم ما وجدّه من اعتراضات على ابن العربي من زمان الشيخ الأكبر إلى القرن العاشر الهجري، ورتبها في أربعة وعشرين اعتراضاً، وأجاب عنها إجابات شاملة في رسالة باللغة المارسيّة سماها الجانب الغربي في حلِّ مُشكلات الشيخ مُحيي الدين ابن العربي.

وبعد نحو قرن ونصف القرن على تأليف الكتاب، طلب بعض المهتمين بفكر ابن العربي في المدينة المنورة من محمد بن رسول البرزنجي (ت. 1103هـ/1691م) أن يُترجم الكتاب إلى العربيّة. فترجم البرزنجي الكتاب وتوسّع في الشرح والتفصيل والاقتباسات حتى غدا الكتاب دائرة معارف فكرية تناقش معظم المسائل الصوفيّة والفقهية والكلامية والفلسفية التي تتعلق بفكر ابن العربي، استناداً إلى القرآن والسنة مباشرة، وسواءً الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حلِّ مُشكلات الشيخ مُحيي الدين ابن العربي.

وهو كتاب شامل يجمع بين الفكرين الفلسفي والصوفي في نسق متسق. أثر فيه في الشيخ المكي أستاذهُ الشارح الأكبري عبد الرحمن الجامي، وتابع المنحى نفسه البرزنجي ذو التكوين الفكري الفلسفي على يد أستاذه إبراهيم الكوراني، والتكوين الصوفي الأكبري على يد أستاذه صفّي الدين القشاشي.

فهذا الكتاب المحقّق مصدرٌ أساسي للفكر الأكبري وتطوّره اللاحق، ودائرة معارف فكرية شاملة تناقش معظم المسائل الفلسفية والكلامية في الفكر الإسلامي، ولا سيما في مرحلتها المتأخرة بعد الغزالي وفخر الدين الرازي.

موضوع الكتاب: التصوف

ISBN 978-9959-29-694-8



9 789959 296948

دار الكتاب  
الحديثة  
توزيع  
مصري

موقعنا على الإنترنت  
www.oeabooks.com